مهدي عامل





مهدي عامل

في علمية الفكر الخلدوني



١٩٨٥

دار الفارابي ـ بيروت

ص.ب ٣١٨١

تلفون ٣١٧٢٠٥

بهمٍّ تربويّ أكتب هذا البحث. أردتـه اختبـاريـاً، أعني تمريناً في قراءة نص تراثي بفكر مادي. والنص لابن خلدون، مقتطف من المقدمة التي بعنوان: «في فضل علم التاريخ...» ومن الصفحات الأولى من الكتاب.

١ ـ في موضوع «المقدمة»:

في كلامه على كتابه، وعلى موضوع هذا الكتاب، يقول ابن خلدون: «... أنشأت في التاريخ كتاباً... وأبديت فيه لأوّلية الدول والعمران عللاً وأسباباً، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمّروا المغرب في هذه الأعصار... وهما العرب والبربر... فهذّبت مناحيه تهذيباً... وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدّن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها ويعرّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك، ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب:

الكتاب الأول في العمران...

الكتاب الثاني في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد...

الكتاب الثالث في أخبار البربر ومواليهم من زناتة...»[1].

واضح من كلام ابن خلدون أنه أنشأ كتاباً **في التاريخ**، وان هذا الكتاب مؤلف من مقدمة وثلاثة كتب. («المقدمة» تضم إذن، بالاضافة إلى المقدمة التي بعنوان: «في فضل علم التاريخ»..، الكتاب الأول). ومجرد النظر في ترتيب الكتاب يقودنا إلى طرح هذا السؤال: إذا كان لمقدمة الكتاب «في فضل علم التاريخ»... علاقة طبيعية بموضوع الكتاب الذي هو «في التاريخ»، فان العلاقة بين الكتاب الأول الذي هو «في العمران»، وموضوع الكتاب بكامله ليست، للوهلة الأولى، بدهية. بتعبير آخر، لماذا البحث في العمران ما دام الكتاب هو في التاريخ؟ وما هي العلاقة بين المعرفة العمرانية والكتابة التاريخية؟ وهل الأولى أساسية للثانية؟ هل هي شرط لعِلْميتها؟ هذا هو السؤال الرئيسي الذي يفاجئنا ابن خلدون بطرحه، ويفاجىء به الفكر الذي سبقه. ذلك أن هذا الفكر

(١) نعتمد في هذا البحث طبعة «المكتبة التجارية الكبرى» من «المقدمة». القاهرة ص ٦٠.

لا يسمح بطرح ذاك السؤال الذي يفترض طرحه فكراً من نوع آخر، يربط التاريخ بالعمران ربطاً يتميّز به.

لكن الإجابة عن ذلك السـؤال تستلـزم، حكماً، تحديـد موضوع التاريخ **كعِلْم**. وحده هذا التحديد هو الذي يتيح لنا أن نعرف **هل البحث في العمران ضروري للبحث في التاريخ**. والقضية ليست شكلية ـ على أهمية الجانب الشكلي فيها. إنها قضية علمية التاريخ، أو عدم علميته. **هل يمكن للتاريخ أن يتكون في علم**؟ أم هل أن تكوّنه هذا أمر مستحيل؟ فإذا كان الأمر ممكناً، فما هي شروطه؟ ثم أن تلك القضية أساسية لتحديد موقف صحيح من الفكر الخلدوني نفسه، ومن تماسكه الداخلي. وابن خلدون واعٍ لها، مدركٌ لأهمية ترتيب الكتاب وتبويبه، فهذا عملٌ من ابتكاره، لم يسبقه إليه أحد. إن منطق عرض الأفكار وترابطها الداخلي جزء لا يتجزأ من عملية البحث. بل العلمية تقضي، أحياناً، بمنطق معين من العرض دون غيره، بحسب موضوع المعرفة. ما نريد قوله هو أن بين هذا الموضوع ومنطق عرضه علاقة ضرورة تحدّد للفكر طابع علميته. كما في مثال ابن خلدون الذي ينبني عنده الفكر، في كتابـه الأول بكـاملـه، بحسـب

منطق **استخلاصي** تؤكّده وتدل عليه عناوين الفصول نفسها الموضوعة كمعارف، أو نظريات، تقام عليها براهين ـ هي تفاصيل الفصول ـ تفتتحها عبارات كهذه: « وبيانه أن... »، « ذلك أن... » « وسبب ذلك... » الخ.

نستعيد: قادنا السؤال الأول عن العلاقة بين البحث في **العمران** والبحث في **التاريخ** إلى سؤال ثانٍ عن موضوع التاريخ كعِلْم. الجواب عن الأول نجده في الجواب عن الثاني. فلنترك، إذن، ابن خلدون يحدد لنا موضوع التاريخ. يقول في أول صفحة من كتابه: «أما بعد فان فنّ التاريخ... في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال... وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيّات الوقائع وأسبابها عميق... » (ص ٣ ـ ٤).

٢ ـ التاريخ بين مفهومين:

نحن هنا، في هذا النص، أمام مفهومين نقيضين للتاريخ: مفهوم يقف عند ما هو من التاريخ ظاهره، ومفهوم يخترق الظاهر إلى الباطن في بحث عن حقيقة التاريخ، ليجعل منها موضوعاً لعِلم. المفهوم الأول ليس بعلمي، ولا يسمح بتكوين التاريخ في علم. وهو الذي كان سائداً في «تاريخ» المؤرخين السابقين على ابن خلدون. انه مفهوم **تجريبي**، من حيث أن **الواقع التاريخي** فيه يتماثل مع **ظاهره**. وظاهره أحداث الماضي تتتابع بلا رابط أو مبدأ يفسرها. فإذا اتخذ التاريخ هذه الأحداث موضوعاً له، كان سرداً لها ينقل منها الطريف في هدف التسلية أو المتعة، أو في هدف **أخلاقي**. كأن التاريخ باب من أبواب الحكمة، غايته أن يستخلص من أحداث الماضي درساً للحاضر، به يهتدي صاحب الأمر إلى أمره. ليس للتأريخ، هنا، أن يُنتج معرفة، أو أن يفسر الأحداث بالأسباب. له أن يعظ، وللحاضر أن يتعظ. ما دامت غايته كذلك، فطبيعي أن تنمو الأقوال في عملية السرد

التاريخي، بل إن هذا لمستحب إن كان فيه تحقيق للغاية. وطبيعي أيضاً أن يجانب الخطأ، في تلك العملية، الصواب، وألاّ يكون للمؤرخ قدرة على التمييز بينهما، في غياب تام لكل ترابط داخلي خفي بين الأحداث، وقد تسطّحت.

نوجز فنقول: إن المفهوم الإخباري، أو الحدثي، للتاريخ سفهوم تجريبي يجد أساسه النظري الضمني في أن الواقع ينحصر في ظاهره. وظاهره ما يبدو للعين في التجربة المباشرة، أو ما هو مرئي بها. لذا كان الإخبار (بكسر الهمزة) نقلاً للأَخبار (بفتح الهمزة) عن الذي بدت له مرئية، فكان أول من رآها. (إنه **الأول**، يستعيد في هذا التأريخ ما قبل العلمي أسطورة **الأول** في الدين، الذي هو البادىء، أو سمّه، إن شئت، الله ـ. فكرٌ هو هو إيّاه، واحدٌ في مجالات مختلفة، كالدين والتأريخ والفلسفة، يردّ الأشياء والأحداث دوماً، خطّياً، إلى أوّلها. فبالأول يكون كل موجود. إذن، إليه يُردّ كل وجود. هذا هو الفكر الديني). وكان الإخبار بالتالي، نقلاً عن نقلٍ عن نقلٍ الخ...، وصولاً إلى المصدر الأول الذي هو العين الأولى. وسلسلة هذا النقل لا تتضمن ضرورة التحقق من صحة المنقول، ولا تمتلك

القدرة على التمييز بين الخطأ والصواب، ولا تمتلك أدوات هذا التمييز. أو قل بتعبير آخر، ان منطق النقل هذا يقضي ـ بالنظر في **الناقل** لا في **المنقول**، إن هو قضى بذلك. فكيف تكون معرفة إذا لم يكن نظر في موضوعها؟ وكيف يمكن للتاريخ أن يتكوّن في عِلْم، بحسب هذا المفهوم التجريبي، وعلى قاعدة هذا الفكر الديني؟

أما المفهوم الآخر، وهو الخلدوني، فيقوم على نقض المفهوم التجريبي نقضاً جذرياً. ذلك أن التاريخ عند ابن خلدون ليس سرداً للأخبار، لأن الواقع التاريخي ليس واقعاً حدثيّاً. انه، في **الظاهر**، حدثي. والعلم يقضي بنقض هذا الظاهر للوصول إلى الباطن الذي هو هو الواقع. فالنقض هذا هو عملية استخراج للواقع من ظاهر يحجبه. ولا بد في هذه العملية من إنتاج الأدوات النظرية الضرورية لها، والتي هي منظومة المفاهيم العلمية. هذا ما سيقوم به ابن خلدون في «مقدمته». ثمة ارتباط ضروري، إذن، بين تحديد **الواقع** التاريخي وتحديد **العِلْم** التاريخي، بمعنى أن بنية هذا الواقع، الذي هو موضوع معرفة، هي التي تحدّد شكل مقاربته.

ولنقرأ النص الخلدوني السابق بدقة: ثمة مقارنة يقيمها ابن

يكتسب الحدث وجوده **الواقعي** الذي يمكّنه من أن يكون موضوعاً لمعرفة هي، في الحقيقة، معرفة هذا الواقع الذي يحرّكه ويحدّده. فالممارسة التاريخية هي، في طابعها العلمي، استكشاف هذا الواقع الذي يحمل الأحداث، لأنه قاعدتها المادية، أي التربة الفعلية التي فيها تنمو. بتعبير آخر، إن المعالجة التاريخية للحدث لا تكتسب طابعها العلمي إلا بردّ الحدث إلى تربته التي هي واقعه الفعلي. ويصير التاريخ علماً إذ يصير بحثاً، أو نظراً في هذا الواقع وفي كيفيّاته، أي في أشكال وجوده التاريخي، وبالتالي، في الحركة التي تحمله إلى ما هو فيه من أشكال، أو إلى ما يصير إليه من أشكال. فالتاريخ، من حيث هو علم بكيفيّات الوقائع، هو علم هذه الحركة، أي علم صيرورة الواقع في كيفيّاته. والقول بعلمية المعرفة التاريخية، من حيث هي معرفة بكيفيّات الوقائع ـ لا من حيث هي معرفة إخبارية بتسلسل الأحداث وتتابعها ـ يستلزم بالضرورة البحث في أسباب هذه الكيفيّات، أي في الأسباب التي تتحكّم بالحركة التاريخية للواقع.

يقول ابن خلدون: إن علم التاريخ «نظرٌ وتحقيق». في هذا القول، إذن، رفض لأن يكون التأريخ سرداً أو نقلاً

إخبارياً، وفيه، بالمقابل، إظهار لضرورة البناء النظري في عملية البناء العلمي للتاريخ. (نقصد بالبناء النظري هنا عملية إنتاج المفاهيم النظرية التي بها تتم عملية إنتاج المعرفة). وفيه أيضاً إظهار لضرورة التحقق من صحة الأخبار المنقولة. فما كان مستحيلاً في أفق الفهم التجريبي للتاريخ، قد صار ضرورة في أفق فهمه العلمي. هكذا يفتتح ابن خلدون قارة جديدة من المعرفة، بتحديده التاريخ على ذلك الوجه، ضد ما كان عليه التاريخ من قبل عند الأسبقين.

ويتابع ابن خلدون تحديده التاريخ فيقول: انه «تعليل للكائنات ومبادئها»، و «علم بكيفيّات الوقائع وأسبابها». في الظاهر، هاتان العبارتان تقولان **شيئاً واحداً** هو ضرورة البحث في الأسباب. فالتعليل هو إرجاع الشيء إلى علّته، وعلته سببه. لكن بين العبارتين، في الحقيقة، اختلافاً طفيفاً له أهمية معرفية بالغة. فالعبارة الثانية تؤكد ضرورة البحث في أسباب **حركة** الواقع، بينما تؤكد الأولى ضرورة البحث في أسباب **وجود** هذا الواقع، أو مبادئه، في الشكل الذي هو قائم فيه. ويتّضح هذا الاختلاف حين نفهم أن الواقع الذي يتكلم عليه ابن خلدون ليس سوى **الواقع الاجتماعي**

نفسه. فالتاريخ ينظر، إذن، في المبادىء التي يقوم بها الواقع الاجتماعي هذا، أي في الشروط الأساسية لوجود **الكل الاجتماعي**، وفي أسباب حركته وتغيّراته. وبما أن هذه الأسباب هي في هذا الكل الاجتماعي، وليست خارجه، فلا بدّ، في البدء، من النظر في بنية هذا الكل ومعرفة المبادىء التي تتحكّم بترابطه الداخلي الذي يجعل منه كُلاًّ اجتماعياً متماسكاً، حتى يتمكن المؤرخ من تحديد أسباب حركته وتغيراته، وبالتالي، من **التأريخ** له.

طرحنا في مطلع هذا البحث سؤالاً عن علاقة علم العمران بعلم التاريخ. ها قد اقتربنا من الجواب عنه. نستبق البحث ونقول **إن العمران هو هو موضوع علم التاريخ**. فالبحث في الاجتماع، في شروطه وقوانينه، هو موضوع التاريخ، **لأن التاريخ** ليس حركة الأحداث، بل حركة الوقائع، أي حركة الكلّ الاجتماعي، ولأن التأريخ ـ أي الممارسة التاريخية ـ ليس، بالتالي، إخباراً حدثيّاً، أي نقلاً للأحداث، بل هو إخبار واقعي. والواقع هذا، بالضرورة، اجتماعي. لئن كان الإخبار الحدثي نقلاً، فان الإخبار الواقعي (الاجتماعي) ليس نقلاً أو سرداً، وليس بإمكانه، أصلاً، أن

يكون كذلك، لأن النقل أو السرد هو بالحدث وللحدث، والواقع الاجتماعي الذي يُخبر التاريخ عنه، أي يؤرخه، ليس أحداثاً، إنما هو بناء مترابط معقّد من العلاقات المختلفة. لذا، كان الإخبار الواقعي الاجتماعي، بالضرورة، تفسيراً وتعليلاً، وبالتالي، بحثاً علمياً (نظرٌ وتحقيق) في **السببية التاريخية** لهذا الكل الاجتماعي، أي في آليته الداخلية التي هي منطق وجوده وحركته.

٣ - في السببية التاريخية:

وهنا نقف لحظة عند مفهوم **السببية التـاريخيـة** ونطـ سؤالاً: **ما هو السبب في التاريخ، بعامة، وفي مفهو الخلدوني، بخاصة؟**

من السهل تحديد السبب في إطار مفهوم تجريبي للتاري فيما أن التاريخ، في مثل هذا المفهوم، تاريخ حدثي، فالسب فيه **حدثٌ**. معنى هذا أن علاقة السببية بين الأحداث هي إن وُجدت، علاقة تتابع بينهما، يتحدّد فيها الحدث السا كسبب، واللاحق كأثر، لمجرّد كون الأول سابقاً على الثاني في تسلسل التتابع بينهما، من غير أن يكون بين الاثنين **ضرورة** في وجود ترابط بينهما. وبانتفاء وجود الضرورة ه ينتفي، في الحقيقة، وجود السببية نفسها. لذا، يمكن القو إن هذه السببية الميكانيكية أو الحدثيّة ليست سببية إلا الظاهر، لأنها تقيم بين الأحداث **علاقة خارجية** تستقلّ ف الأحداث، بعضاً عن بعض، فتبطل، إذّاك، عملية التفسير ويبطـل، ببطلانها، العلم نفسـه، فيستحيـل التـأريـخ سر

للأحـداث كما يظهـر للعين في مبـاشرتها، ويكـــون السرد بالنقل، وما في هذا كله أي إنتاج لمعرفة تاريخية، بل فيه، بالعكس، تعطيل للمعرفة.

أما في إطار المفهوم العلمي للتاريخ، الذي يحاول ابن خلدون انتاجه، فمن المستحيل ان يكون السبب حدثاً. إنه **علاقة** اجتماعية محدّدة، بها تتولّد الأحداث، فتخرج إلى ظاهر الواقع مرئية غير مترابطة. والعلاقة هذه ليست مرئية بالعين التجريبية. ولئن ظهرت في الأحداث، أو ما بينها، ففي شكل هي فيه(٢) غير ما هي في حقيقتها الفعلية، أي في واقعها العلمي. لذا، كان لا بدّ من استخراجها بأدوات معيّنة قادرة على تملّكها المعرفي. والأدوات هذه لا يجدها المؤرخ جاهزة في حقل التجربة المباشرة، بل عليه أن يُنتجها مفاهيم

(٢) كما في شكل العلاقة التي قد يضعها مؤرخ تجريبي بين الأحداث، من خارج الأحداث، لينتظمها بحسب نموذج عقلي أو رياضي أو إحصائي أو احتمالي... هو بالطبع نموذج مثالي. فكأن شكلنة الأحداث في مثل هذا النموذج كافٍ لأن يصير التاريخ علماً، أو لأن يتحرر التاريخ من تجريبيته. هذا ما يقوم به تاريخ تجريبي معاصر، واجتماع تجريبي معاصر أيضاً.

نظرية (كمفهوم **العصبية**، مثلاً، أو **المُلك** أو **التغلّب**...) ليستخرج بها، في عملية من الإنتاج المعرفي، ما هو خفي في الواقع الاجتماعي من علاقات لا يقوم الواقع إلاّ بها، ولا يتحرك إلا بتحركها. وحين تتمكن تلك المفاهيم النظرية من تحديد هذه العلاقات، تكون قد حدّدت، بالفعل، **القوانين** التي تتحكّم بالواقع الاجتماعي وبحركته. فموضوع المعرفة التاريخية هو، إذن، هذه القوانين التي تكون المعرفة التاريخية بمعرفتها. فهي التي **تفسّر** الوقائع التاريخية، وبها تتحقق عملية التعليل العلمي. إذن، فالسبب في التاريخ ليس **الحدث**، بل هو **قانون** الحركة الاجتماعية. إن الممارسة التاريخية **هي** الممارسة التي تُنتج معرفة بقوانين الحركة التاريخية للواقع الاجتماعي. بإنتاج معرفة هذه القوانين، لا يتمكن المؤرخ من تفسير وقائع الماضي والحاضر، بالقبض على أسبابها وحسب، بل هو يتمكن أيضاً من القيام بما يُسمّى، في لغة مثالية، «التنبؤ» التاريخي، الذي هو تملّك معرفي للضرورة التاريخية التي تتحكم بالصيرورة الاجتماعية. وهذه الضرورة ليست ضرورة حدثية ـ بمعنى أن «التنبؤ» التاريخي ليس تنبوءاً سحرياً أو نبوياً

بالأحداث، من حيث هي أحداث ـ بل هي ضرورة الكل الاجتماعي في صيرورته التاريخية، محكوماً بمنطقه الداخلي. إن الضرورة التاريخية هي ـ بتعبير آخر ـ منطق الاجتماع البشري. إنها الضرورة الخلدونية في انتقال المجتمع من البداوة إلى الحضارة، أو في انتقال الدولة من طور إلى طور، أو في وصول العصبية إلى غايتها التي هي الـمُلك. وهي نفسها التي تفسّر لنا ما قد يبدو للبعض انه، في النص الخلدوني الأول الذي أثبتنا، لفظة عابرة فرضها السجع. يقول ابن خلدون: «... وشرحت... ما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية... حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال، **وما بعدك**...». فالطموح العلمي لابن خلدون لا يقتصر، إذن، على تفسير الأحوال العمرانية في الماضي والحاضر، بل يتعدّى ذلك إلى تفسير ما سيأتي في المستقبل من أحوال أيضاً. إنه الطموح نفسه الذي تتضمّنه **كل نظرية علمية**، من حيث هي بالذات نظرية علمية، لها طابع كوني. فكونية النظرية ملازمة لعلميّتها، تستقرىء الممكن في ضرورة الحاضر. هكذا يتملك الفكرُ الواقعَ: بمعرفته قوانينه. ولهذه المعرفة طابع

كوني، لأن لها طابعاً علمياً. لكن كونيتها لا تضعها خارج التاريخ، بل فيه، من حيث هي، بالضرورة، معرفة **تاريخية**، أي **نسبية**، تتغيّر بتغيّر شروطها التاريخية التي هي حدودها، والتي فيها، بالتالي، يتحدد طابعها الكوني. معنى هذا أن تطور النظرية المادية للتاريخ هو الذي يسمح لنا بأن نقوم بقراءة ـ كهذه ـ لفكر ابن خلدون، تضعه في حدوده المعرفية التاريخية التي **فيها**، وليس من خارجها، أو بالمطلق، تتحدّد علميته. فعلمية هذا الفكر لا تتكشّف في حدودها التاريخية، أي في نسبيتها، إلا بمثل هذه القراءة، في ضوء حاضر النظرية المادية للتاريخ، ودرجة تطورها الراهن. وما يصح على التاريخ يصح على مجالات المعرفة الأخرى ـ ويصح على التطور التاريخي للمجتمعات البشرية أيضاً ـ ففي ضوء حاضر الفكر العلمي يتحدد طابع ماضيه وحدود علميته، كما في ضوء النظرية الفيزيائية الحديثة، في تطورها الراهن، يمكن القيام، مثلاً، بقراءة علمية للفيزياء النيوتونية، ترسم حدودها المعرفة التاريخية التي فيها يتحدّد طابعها العلمي. (راجع بشلار).

٤ ـ في موضوع التاريخ:

انطلقنا من سؤال: **ما هو موضوع «المقدمة»**؟ وكان جواب ابن خلدون انه أنشأ في التاريخ كتاباً. ثم قادنا السؤال إلى سؤال آخر: **ما علاقة علم التاريخ بعلم العمران**؟ فرأينا أن هذه العلاقة تتحدّد بتحديد موضوع التـاريـخ، وتتضـح بإيضاحه. وكان الموضوع هذا بحثاً في الأسباب التي تفسّر الوقائع الاجتماعية. ورأينا أن هذه الأسباب هي القوانين التي تحكم الاجتماع البشري في واقعه، وفي حركته التاريخية. وهنا نسمح لنفسنا بإثبات هذا النص الذي يحدّد بدقة متناهية موضوع التاريخ وعلاقته بـالعمـران. يقـول ابـن خلـدون: «... حقيقة التأريخ أنه خَبَرٌ عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنّس والعصبيات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الـمُلك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم مـن الكسـب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران

بطبيعته من الأحوال » (ص ٣٥) .

التأريخ خَبَرٌ عن الاجتماع الانساني. ليس خبراً عن أحداث، ولا معنى لهذا التحديد، لأن الاجتماع ذاك ليس أحداثاً. انه **علاقة عمرانية** بين البشر والعالم. الاجتماع الانساني هو عمران العالم. والنص الخلدوني يحدد بدقة هذا المفهوم الأساسي. فعمران العالم هو بناؤه الاجتماعي الذي يقضي بتحويله وتنظيمه وانتاجه بشكل يجعله قابلاً لأن يكون عالم البشر، فيعتمرونه. انه، إذن، علاقة اجتماعية، وبالتالي، تاريخية، بين البشر والعالم. والعلاقة هذه **علاقة مادية** يصير فيها العالم للبشر بالشكل الذي يتملّكه فيه البشر. وللدقة نقول: إن عمران العالم هو تملّكه الاجتماعي. لهذا التملّك أشكال مختلفة، وأطوار متعددة تخضع لقوانين محدّدة هي قوانين الاجتماع البشري. موضوع التاريخ هو علاقة هذا التملّك العمراني للعالم الذي هو بالضرورة تملّك مادي اجتماعي. فعن طريقة أعمال البشر ومساعيهم من الكسب المعاش والعلوم والصنائع يكون التملّك، وهو يختلف باختلاف أحوال العمران وأشكاله، مثل التوحّش والتأنّس، أو البدو والحَضَر. ولا يمكن فصل هذه الأحوال العمرانية،

التي هي أشكال تاريخية محدّدة من علاقة البشر الانتاجية بعالمهم، عن أشكال الـمُلك والدولة، أي عن الأشكال السياسية لهذا الوجود الاجتماعي البشري. معنى هذا أن العلاقة العمرانية من حيث هي علاقة اجتماعية بالعالم، هي في الحقيقة علاقة معقدة تترابط فيها علاقتان أساسيتان: علاقة البشر بالعالم، وعلاقة البشر بعضهم ببعض. الأولى تحدّد الثانية، والعكس بالعكس. لكن الواضح في النص الخلدوني هو أن الثانية علاقة تغلّب عنها ينشأ الـمُلك وتنشأ الدولة. انها، بتعبير آخر، علاقة سيطرة، هي التي تولّد الـمُلك والدولة، بحسب منطق الضرورة في آلية العصبية.

يذكّرنا النص الخلدوني هذا بنص شهير لماركس، في مقدمة كتابه «اسهام في نقد الاقتصاد السياسي». صحيح أن مفهوم **الاقتصادي** بما هو علاقات الانتاج التي هي القاعدة المادية للاجتماع البشري، لا وجود له في البناء النظري الخلدوني. بل أن هذا البناء يكاد يكون قائماً، في تماسكه المفهومي الداخلي، على قاعدة غياب الاقتصادي، من حيث هو المحدِّد للكلّ الاجتماعي. والحيّز المحوري الذي يحتله مفهوم العصبية فيه يؤيد هذا القول. ومع هذا، وبغضّ النظر

عن أسباب ذلك الغياب ـ لنا عودة لاحقة إليه ـ فبالإمكان القول إن ابن خلدون يحدِّد الاجتماع الانساني تحديداً مادياً، في قوله إنه **عمران العالم**. ويَفهم هذا العمران أيضاً فهماً مادياً حين يرى فيه **مجموع العلاقات** المختلفة التي يدخل فيها البشر بعضهم مع بعض في علاقاتهم بالعالم، هذا الذي هو بالضرورة، عالم اجتماعي، وبالتالي تاريخي، لا ينفصل فيه وجوده الفعلي عن شكل وجوده. **هذا الاجتماع الذي هو عمران العالم، هو موضوع التاريخ**. فابن خلدون يؤسس، إذن، في الحقيقة علماً واحداً هو من حيث أن هذا العلم هو العلم الاجتماعي نفـ هذا العلم هو الذي يفرض ضرورة النظر في العمر ـيث أن العمران هو موضوعه. معنى هذا أن التاريخ لا يصير عِلْماً إلاّ بصيرورته **تاريخاً اجتماعياً**، أي تأريخاً للاجتماع البشري، وان هذا الاجتماع لا يكون موضوع معرفة علمية إلا إذا كان، كما هو في حقيقته الفعلية، **اجتماعاً تاريخياً**. ذلك أن التاريخ هو، في واقعه، حركة هذا الاجتماع، أو قل إنه آليّته الداخلية التي هي زمان وجوده، أو وجوده الزماني. لذا، كان على ابن خلدون، في كتابته تاريخ العرب والبربر، أن يبتني، في البدء،

موضوع العلم التاريخي، بإنتاج مفهومه النظري، حتى يتمكّن من القيام بكتابة ذلك التاريخ. فالممارسة التاريخية التي هي التأريخ نفسه، تجد شرط إمكانها في إنتاج المفهوم النظري للتاريخ، وبالتالي، في إنتاج موضوع هذا العلم. هذا ما قام به ابن خلدون في «المقدمة»، وهذا ما يفسر تقسيم كتابه.

٥ - في علمية الفكر الخلدوني:

ليس ما كتبه ابن خلدون في «مقدمته» بحثاً **في فلسفة** التاريخ أو العمران. لو كان الأمر كذلك، لكان الفكر الخلدوني، برغم أصالته، **امتداداً** للفكر الفلسفي العربي الاسلامي السابق عليه، ينخرط فيه ويكمّله في خطه نفسه. ولقد ذهب البعض هذا المذهب في تأويله، فغاب عنه جديد ذاك الفكر. وجديده أنه لا يستوي على أرض معروفة هي أرض الفلسفة، يشذّب بعضاً منها، أو يصلح، أو يضيف. جديده أنه ينتقل بالفكر إلى أرض **بِكْر**، في تأسيسه **علماً** هو علم التاريخ، بناه - على حدّ قوله - «على أخبار الأمم الذين عمّروا المغرب في هذه الأعصار... وهما العرب والبربر». وفي موضع آخر من «المقدمة» يقول، محدِّداً موضوعه، ومبيناً الهمّ الذي يستحوذ على تفكيره: «... قصدي في التأليف **المغرب** وأحوال أجياله وأممه وذكر ممالكه ودوله ودون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه. وان الأخبار المتناقلة لا تفي كنه ما أريد منه...»

(ص ٣٣).

منطلق الفكر الخلدوني في « المقـدمـة » منطلـق **مـادي**. و « المقدمة » تكاد تكون بكاملها بحثاً في أسباب أزمة التطور التاريخي **للمغرب**، واحتدامهـا في القـرن الرابـع عشر. في تاريخ المغرب، وفي منطق هذا التاريخ نفسه، يبحث ابن خلدون عن هذه الأسباب، فلا يُرجعها إلى مبادىء فلسفية قبْلية يُسقطها، من خارج، على هذا التاريخ وواقعه، كما قد يفعل فيلسوف من قبله. منطلق الفكر الخلدوني **علمي** لأنه، بالضبط، منطلق **مادي**: فابن خلدون يعالج مشكلة محدَّدة هي مشكلة تلك **الأزمة** التي كان يتلمّسهـا في مظـاهـر انحطـاط المغرب في القرن الرابع عشر. وفي هذا المجال يقول مؤرخ معاصر:

« في القرن الرابع عشر أصبح الاضطراب عاماً: بدا نفوذ الملوك هزيلاً أكثر فأكثر. محاولتهم لمركزة الحكم كـانـت تنهار عند موتهم، إن لم تكن في حياتهم. المطالبون بالعرش يتكاثـرون، كما تتكـاثـر ثـورات القصـور. تمرّد الحكـام يتضاعف، فيحاولون الانشقاق أكثر فأكثر.. أما بخصـوص القبائل العسكرية، فان أهميتها كـانـت تـزداد بـاستمـرار،

تُزكيها اغراءات مختلف الملوك أو الطامعين بالعرش. وكان رؤساء القبائل يجيزون لأنفسهم حق التمتّع باقطاعات متزايدة الأهمية. وكانت هذه الامتيازات الأميرية تُضعف من السلطة المركزية التي كانت أعجز من أن تقاوم مطامع الرؤساء الكبار...

إن تباطؤ تجارة الذهب بين أفريقيا الشمالية وبين السودان أثار أكبر قسم من العقبات التي عرفتها الدول المغربية من القرن الرابع عشر. ومن أجل محاولة الحفاظ على الأرباح التي كانوا يجنونها من التجارة، استخدم الملوك مختلف السبل المغلّة على المدى القصير، والمفلِسة على الأجل الطويل... إن مصادرة البضائع، والسلب، والاحتكارات، والامتيازات الفادحة، وسائر هذه التصرفات المخربة، والمستخدمة كما يشير ابن خلدون، عندما دخلت المملكة مرحلة الانهيار، لتتعارض مع أشكال التعاون التي تُشرك التجار والملك في مراحل ازدهار مرحلة التجارة...»[٣].

(٣) إيف لاكوست، «ابن خلدون»، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، ص٩٩- ١١٥. راجع الفصل الخامس بكامله بعنوان: «أزمة القرن الرابع عشر».

لا يهمّ بحثنا كثيراً أن ندخل في تفاصيل هذه الأزمة وأسبابها، أو في اختلافها عن الأزمات السابقة التي مرّ بها المغرب.. (ويرى ايف لاكوست هذا الاختلاف في تحوّل طرق الذهب بين أفريقيا الشمالية والسودان، فيجعل من هذا التحول السبب الأساسي - إن لم يكن الأوحد - لأزمة القرن الرابع عشر، وهذا التفسير الواحدي قابل للنقاش) - ما يهمّ البحث هو أن ننظر في هذه العلاقة العضوية بين العملية المعرفية لتكوّن علم التاريخ عند ابن خلدون، وبين الحركة التاريخية المادية لمغرب القرن الرابع عشر. وجود هذه **العلاقة** هو الذي يسمح لنا بتمييز الفكر الخلدوني من الفكر السابق عليه، بأنه فكر **علمي**. وعلميته تكمن في أنه يبحث في حركة التاريخ المادية وشروطها الفعلية عن الأسباب التي تفسر تلك الأزمة، وتفسّر أيضاً غيرها من الأزمات التي تعاقبت في تاريخ المغرب فمنعته من أن يصل إلى نوع من الاستقرار ينطلق فيه في حركة تطور دائم ومتصاعد، بدلاً من أن يكون أسير حركة دائرية متكررة، ما إن تبلغ فيها الدولة ذروة تطورها حتى تبدأ بالانهيار، كأنها محكومة بلعنة. وبتعبير آخر نقول إن الشرط الأول لتكوّن علم تاريخي هو أن تنظر

في التاريخ **بعين مادية** تجد في التاريخ نفسه أسباب حركته وظاهراته. أما العائق الأول الذي يحول دون تكوّن هذا العلم، فهو أن تنظر في التاريخ **بعين دينية** ترى إلى الظاهرات كلها، في التاريخ كما في الاجتماع، في منظور **علاقة خلق** تقيمها **بين خالق وخليقة**، وتردّ الأسباب إلى خالقها. هكذا يستحيل التاريخ، في بحثه نفسه عن الأسباب، **فرعاً من الفقه**، أو من فلسفة **غيبية**. مثل هذا التاريخ هو الذي كان سائداً، فكان عائقاً يحول دون تكوّن التاريخ في علم. أو قل إن **الفكر الديني** الذي كان يحكم الممارسة التاريخية هو الذي كان العائق المعرفي. ليس بفكر هو امتداد لهذا الفكر ينبني التاريخ في علم، بل بفكر آخر منعتق منه، هو **فكر مادي** نجده، بالتحديد، في الفكر **التاريخي** لابن خلدون. علمية هذا الفكر تكمن في موقف مادي من التاريخ يفسر التاريخ من داخله ـ لا باللجوء إلى مبدأ خارجي ـ بأسباب هي فيه، لها، بالتالي، طابع مادي. ولهذا التفسير الطابع العلمي الذي للفكر، حتى لو أخطأ الفكر في التفسير، أو قل في تحديد الأسباب بدقة. لذا وجب التمييز في المعرفة بين **خطأ علمي وخطأ غيرعلمي**. فالأول ضروري بسبب من تاريخية

المعرفة، ووجوده لا ينفي الطابع العلمي من الفكر الذي يقع فيه، بل هو، بالعكس، يؤكـده، فيحـدّده، أي يضعـه في موقعه من الحركة التاريخية للمعرفة. وقد يلعب هذا الخطأ، أحياناً، دوراً إيجابياً في تطور المعرفة، في ميدان من ميادينها، بمعنى أنه قد يكون ضرورياً لهذا التطور. انه، في كل حال، **خطأ فكر علمي**، ويتحدّد، كخطأ، بالنسبة إلى هذا الفكر وعلى تربته. أما الثاني، فهو من فعل فكر غير علمي. وقد لا يصح تحديده، بكل دقة، كخطأ، لأنه من فعل هذا الفكر، بينما الخطأ ليس خطأ إلا قياساً على فكر علمي. فالثاني هذا، إذن، لا يدخل في تاريخ العلم، ولا يحظى بكرامة الأول، بل يدخل في تاريخ ما قبل الفكر العلمي. إنه من عنصر معرفي آخر، ومن تربة معرفية أخرى.

ونعود إلى ما كنا فيه من تحديد علمية الفكر الخلدوني فنقول: إن فكراً تاريخياً لا يمتلك أدواته المعرفية النظرية يصعب عليه أن يعالج، بعلمية، مشكلة ملموسة محددة، إلا إذا كان فكراً تجريبياً، فقبل بأن تكون معالجته متسطحة، تكتفي من الواقع بظاهره، ومن المعرفة بمقاربة هذا الظاهر. فالمقاربة العلمية نفسها تفترض، بالضرورة، وجود **نظرية بها**

تكون المقاربة. وتملّك القانون الكوني شرط، بالطبع، لإمكان تمييزه. يدفعنا إلى هذا القول سؤال يطرحه ايف لاكوست هو التالي: «لماذا لم يشرح ابن خلدون هذه الأسباب الخارجية للأزمة العامة التي عاناها المغرب في القرن الرابع عشر؟»[٤] والمؤلف يرى في عدم طرح هذا السؤال «ثغرة» في فكر ابن خلدون، وان كان يحاول أن يجد لهذه «الثغرة» مبرراتها. أما الأسباب الخارجية التي يشير إليها، فتنحصر عنده، كما سبق القول، في انعطاف طرق الذهب عن شمال افريقيا.

لن ندخل في نقاش تاريخي حول الأسباب الفعلية لأزمة القرن الرابع عشر، فهذه القضية ليست من صلب بحثنا. ما نبحث فيه له طابع منهجي، هو تحديد علمية الفكر الخلدوني. فما هو، في نظر ذلك المؤرخ «ثغرة» في هذا الفكر، ربما كان، في الحقيقة، وجهاً أساسياً من وجوه علميته. لو كان النظر الخلدوني محدوداً بحدود القرن الرابع عشر وأزمته، لربما كان في عدم طرح ذلك السؤال تلك «الثغرة». لكنه يخترقها

٤) المرجع السابق نفسه.

إلى ما قبل هذه الأزمة وما بعدها أيضاً، في اتجاه المنطق الداخلي العام للحركة التاريخية المادية ـ وبالتالي، لحركة العمران ـ التي بها تتولّد تلك الأزمات جميعاً، على اختلافها. انه، بتعبير آخر، يخترق حدود **واقع تاريخي** معيّن، في اتجاه واقع من نوع آخر هو **واقع نظري** ينتجه في ضرورته المعرفية. ففي ضوء هذا الواقع النظري يكون النظر العلمي ممكناً في الواقع التاريخي، وتكون معرفته، في ضوئه، ممكنة. هكذا يتميّز الكوني من المعرفة: بأن تنظر، مثلاً، في أزمة القرن الرابع عشر بعين النظرية، لا بعينٍ تجريبية تقطع الواقع عن نظريته، فيتسطح، ويدب فيه الهزال. فكونية المعرفة سابقة على تمييزها، ضرورية بالطبع، له. ومعرفة الملموس من الواقع (ويقال الخاص) ليست علمية إلا بقدر ما تكون تمييزاً للكوني من المعرفة. هذا الترابط القائم في الفكر الخلدوني بين النظري والتجريبي، يلازم الفكر العلمي ويميزه من غيره. لكن ضرورة النظري تتأكد فيه ساطعة، كأنّ لها الأولية، لا سيما في بدايات تكوّن العلم، أي في مرحلة انبناء منظومة مفاهيمه. وابن خلدون نفسه يؤكد ما نقول، في كلامه على المنهج الذي اعتمده في كتابه، والذي يذهب فيه الفكر، على حدّ تعبيره،

«من باب الأسباب على العموم، إلى الإخبار على الخصوص» (ص ٧).

ويذكرنا هذا القول بقول يحدّد فيه ماركس منهجه فيقول إن الفكر فيه «يـرتقي من المجرد إلى الملموس».

خلاصة القول إن المعرفة العلمية لأزمة تاريخية معينة، كأزمة المغرب مثلاً، ليست ممكنة إلا على قاعدة نظرية علمية للتاريخ؛ وانتفاء هذه النظرية يحول دون الوصول إلى تلك المعرفة. أما الوهم بإمكان الوصول إلى معرفة علمية خاصة بأزمة تاريخية معينة دون إسناد هذه المعرفة إلى نظرية علمية للتاريخ، أي، بالتالي، إلى معرفة القوانين الكونية للحركة التاريخية المادية، فذلك هو الوهم التجريبي بعينه. فيه لم يقع ابن خلدون لأن همّه في تأسيس علم التاريخ كان همّ الوصول إلى صياغة هذه القوانين، انطلاقـاً مـن البحـث في أسبـاب الحركة التاريخة الملموسة للمغرب. فعلمية فكره، في هذا المجال، تكمن في ربطه عملية صياغة تلك القوانين الكونية، التي هي هي عملية بناء النظرية العلمية للتاريخ، بعملية البحث في هذه الأسباب، أي بعملية التفسير المادي (الاجتماعي) للتاريخ المغربي. لذا، كان قادراً على أن يقرأ بنظريته العلمية

هذه، ليس تاريخ المغرب وحده، بل تاريخ المشرق أيضاً. ان قبضه المعرفي على الآلية الداخلية للحركة التاريخية ـ لا سيما بمفهوم العصبية ودورها في صيرورة الدولة، وعلاقة هذه الصيرورة بطبيعة العمران البشري ـ مكّنه من تفسير تاريخ المغرب وغير المغرب من الأقطار التي تتحكم بصيرورتها القوانين التاريخية والعمرانية نفسها التي حدّدها في مقاربته تاريخ المغرب. وبتعبير آخر نقول إن الطابع العلمي لقراءة التاريخ المغربي، (البحث في الأسباب العمرانية للواقعات التاريخية) هو الذي يعطي الأدوات النظرية (منظومة المفاهيم الخلدونية) قدرتها الاستقرائية التي تمكّنها من أن تتخطّى حدود الحقل التاريخي المغربي إلى حقل التاريخ الاجتماعي بعامة، فتكتسب، بهذه القدرة الاستقرائية، طابعها الكوني. لذا، أمكن لابن خلدون، في مواقع كثيرة من مقدمته، أن يفسر صيرورة الدولة العباسية أو الأموية أو غيرهما من الدول التي تقوم على عصبية، لأن أدواته النظرية تملك هذه القدرة التفسيرية، برغم كونها قد أنتجت في حقل التاريخ المغربي. والأصح القول: لأنها أنتجت في هذا الحقل. ذلك أن العلاقة بين هذا التاريخ المحدد وبين كونية المفاهيم النظرية الخلدونية

ليست علاقة واهية، أو عَرَضية. فتأريخ المغرب يسمح أكثر من غيره برصد العصبية التي هي، عند ابن خلدون، القوة المحرّكة للتاريخ في المجتمعات القبلية. لقد بلغت العصبية في تاريخ المغرب مرتبة من **الصفاء النظري** لم تبلغها، مثلاً، في تاريخ المشرق. من هنا أتت العلاقة بين كونية النظرية التاريخية الخلدونية وبين تميّز الواقع المغربي، حقل تكوّنها التاريخي. هذه العلاقة شبيهة، إلى حد كبير، بالعلاقة بين نظرية رأس المال عند ماركس، في طابعها الكوني، وبين تاريخ انكلترا الاقتصادي. ففي هذا البلد، بلغت الرأسمالية، في تحقّقها التاريخي الفعلي، درجة من **الصفاء النظري** لم تبلغها في البلدان الأوروبية الأخرى في القرن التاسع عشر، فكانت انكلترا، بذلك، حقل اختبار للنظرية الماركسية، بالشكل الذي كان فيه المغرب، في القرن الرابع عشر، حقل اختبار للنظرية التاريخية الخلدونية.

٦ ـ القفزة العلمية للفكر الخلدوني في حقل الفكر الاجتماعي:

بالفكر الخلدوني ابتدأ الفكر العلمي في تاريخ الفكر لعربي، لا سيما في حقل الفكر الاجتماعي ـ أو العمراني ـ وفي حقل الفكر التاريخي. نبدأ بالأول من هذين الحقلين، ونورد هذا النص الذي يحدّد المعالم الأساسية للقفزة العلمية التي قام بها الفكر الخلدوني في هذا الحقل. يقول ابن خلدون:

« وأما الأخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه، إذ فائدة لانشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري لذي هو العمران ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعتدّ به ولا يمكن أن يُعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل

في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ، فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرّى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه، وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا» (ص ٣٧ ـ ٣٨).

نقف قليلاً عند هذا الحد من النص قبل أن نُكمل قراءته لنقول ان الفصل في تحليل علمية الفكر الخلدوني بين الحقل الاجتماعي والحقل التاريخي، فصل اعتباطي، لأن التداخل بينهما أساسي لفهم علمية هذا الفكر. ولئن فصلنا بينهما، فلأسباب تعليمية بحت.

يعيدنا هذا النص إلى مشكلة عالجناها سابقاً، هي التالية: ما هو منطق الضرورة في أن يكون الاجتماع البشري الذي هو العمران موضوعاً لعلم قائم بذاته، ما دام ابن خلدون ينشيء كتاباً في التاريخ؟ الجواب هو أن منطق الضرورة هذا هو هو منطق الممارسة التاريخية، كممارسة علمية. فالتحقّق من صحة الأخبار عن الواقعات هو الذي يفرض ضرورة اعتماد مبدأ **المطابقة** معياراً لهذه الصحة. والمطابقة قائمة بين الخبر

لواقعة. فالتحقق من صحة الخبر يبدأ بالتحقق من إمكان
نوع الواقعة، ففي هذا الإمكان تجد صحة الخبر أساسها
ادي. أما إذا ثبت، بالعمران، أن الواقعة محكومة بمنطق
ستحالة، فالخبر مغلوط بلا ريب. وقانون التمييز بين
إمكان والاستحالة في وقوع الواقعة يكون بالنظر في
جتماع البشري الذي هو هو العمران. هذا يعني، بتعبير
ر، أن قوانين الاجتماع البشري هي الأساس المادي لإمكان
كوّن التاريخ في علم، وان تملّكها المعرفي شرط أساسي
لمية الممارسة التاريخية. ولا يدخل في موضوع هذه المعرفة
لمية إلا ما هو من **طبيعة** العمران، أي من **ضرورته**. أما
ارض، أو المستحيل، أي «ما لا يمكن أن يُعرض له»،
.

ونعود فنطرح هذا السؤال: **أين تكمن علمية الفكر**
خلدوني؟

علمية هذا الفكر ليست **بسيطة**، ولا تنحصر في طابع
حد دون غيره. انها علمية **معقّدة**. لقد قفز ابن خلدون
فكر العربي إلى علميته، بتحريره النظر في الموجودات،
نها الواقعات العمرانية والتاريخية، من هيمنة الفكر الديني.

فميزة هذا الفكر انه ينظر في الموجودات جميعاً في ارتباطها بمبدأ وجودها الذي هو من خارجها، فهو الخالق وهي خليقته. أما المعرفة، فتكون بالنظر فيها، لا لذاتها، أو بمقتضى طبعها - فهي قائمة بخالقها، ضرورية بضرورته -، بل من حيث هي تدل على خالقها. فغاية الفكر في المعرفة أن يدرك الفكر مبدأ وجود كل موجود. انها الحكمة، أُمّ المعارف كلها. هكذا حدّدها ابن رشد في «فصل المقال»، فما خرج على الفكر الديني، بل عقلنه، فبلغ به شكلاً من العقل هو، بالتأكيد، غير الذي نجده في الفكر الخلدوني. ففي هذا الفكر يقوم العقل على استقلال الموجود بذاته عن كل ما ليس هو، وعن كل ما هو من خارجه، فلا يدخل في دائرة معرفته إلا ما هو ضروري بضرورته، لا بضرورة غيره. فالعقل، في هذا الفكر، **ليس عقلاً فقهياً**، أي تعقيلاً للنظر الديني من موقع هذا النظر نفسه. انه، بالعكس، **عقل علمي** ينظر في الاجتماع البشري «لذاته وبمقتضى طبعه»، فيجعل من هذا الاجتماع موضوع عِلْم قائم بنفسه، مستقلّ عمّا سبقه من معارف هي، في حقولها المختلفة، فروع من الفلسفة. ولئن نظر في الدين، ففي ضوء القوانين العمرانية، كظاهرة

عمرانية. (مثلاً، في علاقة الدين بالعصبية، وأثرها في الدولة). أما ربط العمران بالدين ربطاً تبعياً، فهذا ما يرفضه ابن خلدون رفضاً قاطعاً، لأن فيه نفياً للفكر العلمي، وعودة إلى الفكر الديني، كما في مثال أولئك الفلاسفة الذين «يحاولون إثبات النبوّة، بالدليل العقلي» (ص ٤٣)، فيردون وجوب النبوة إلى ضرورة الحكم الوازع، فيجد العمران، حينئذ، في الدين مبدأ عقلانيته، ويفقد، بالتالي، إمكان أن يكون موضوع عِلْم قائم بذاته. هكذا يستعيد الفكر الديني، بالسرّ، كامل هيمنته، فيقود النظر في العمران وظاهراته إلى مبدأ العمران الذي هو، في عقلانيته نفسها، الدين وحده. ويستحيل التفسير فقهاً.

ضد هذا التفسير الذي ليس بتفسير، ينبني التفسير الخلدوني. أما أمر النبوّات ووجوبها، «فليس بعقلي»، ومعالجته ليست من شأن علم العمران. «إنما مدركه الشرع، كما هو مذهب السلف من الأمة» (ص ٤٤). في هذا القول تمييز بين دائرة العمران ودائرة الشرع. الأولى تدخل في دائرة العِلْم، الثانية في دائرة الدين. ولا يصح الخلط بينهما. للعلم مشكلاته، ومناهجه، ونظمه المعرفية. وللدين كذلك. أو

للفقه وأمور الشرع. والخطأ كل الخطأ أن تقرأ واقعات العلم بفكر ديني، أو أن تقرأ واقعات الدين بفكر علمي. فهذا ليس ذاك، وذاك ليس هذا. لكل عقله. لذا، لا يجد ابن خلدون غضاضة في أن يكون سلفياً في أمور الشرع، بينما هو يبني للفكر التاريخي علميته. وعلمية الفكر الخلدوني لا تنحصر في قوله بوجود **قوانين** موضوعية تحكم الاجتماع الإنساني وتحدّد طبيعته، بل هي في هذا التحديد **المادي** للاجتماع البشري، من حيث هو **طبيعي**، أي **ضروري**. فكلمة «الطبيعي» لها عند ابن خلدون معنى «الضروري». بهذا ينتفي الطابع الغيبي من فكر ابن خلدون، مع أن هذا الطابع يكاد يكون ملازماً للفكر العربي السابق عليه. (أنظر ص ٤١ المقدمة). وتحديد الاجتماع بأنه اعتمار للعالم يدفعنا إلى أن نرى في العلاقة العمرانية علاقة معقدة، من حيث هي، في وجه منها، علاقة البشر بعالمهم، وفي وجهها الآخر، علاقة البشر بعضهم ببعض. ولا يمكن فصل هذين الوجهين الواحد عن الآخر، فالشكل الذي يعتمر فيه البشر عالمهم ـ واعتمار العالم هو تملّكه المادي الذي يكون بانتاجه ـ هو الذي يحدّد شكل العلاقة بينهم، والعكس بالعكس. لذا أمكن القول إن

علمية الفكر الخلدوني تكمن في **ماديته**. فضرورة الاجتماع البشري تفرضها وتحددها طبيعة العمران نفسه، فإذا اختلف هذا، اختلف ذاك.

لكن علمية المقاربة الخلدونية تكمن، بوجه خاص، في ذاك الفهم العميق لعلاقة التاريخ بالعمران. بتحديد هذه العلاقة، حدّد ابن خلدون الشروط المعرفية لتكوّن العلم التاريخي، فرأى أن التاريخ هو، بالضبط، حركة العمران البشري الذي يخضع، في حركته، لقوانين موضوعية، باكتشافها يبتدىء تاريخ علم التاريخ. إن هذا الربط للتاريخ بالعمران هو التربة المادية التي فيها يمكن للتاريخ أن يتكوّن في علم. والربط هذا هو هو الثورة المعرفية التي حققها ابن خلدون في تاريخ الفكر العربي. فقفز بهذا الفكر إلى علميته. فالقفزة العلمية التي حققها ابن خلدون في حقل الفكر العمراني هي نفسها التي قام بها في حقل الفكر التاريخي، ولا يمكن الفصل بين الحقلين، فعلمية الفكر الخلدوني تكمن، بالضبط، في الربط بينهما. وما هذا الربط سوى ضرورة الفكر العلمي في أن يتملّك، بمنطقه النظري، منطق الواقع المادي. ولا يتملّكه إلا بمقدار ما يكون وفياً له، في انتاجه الأدوات

المفهومية الضرورية لتملّكه، فلا يُسقط نفسه عليه، لأنَ في هذا الإسقاط غيبية ربما كانت هي التي نجدها في فلسفة التاريخ، حين تحل فلسفة التاريخ محل علمه.

وابن خلدون مدرك علمية فكره، ومدرك **علاقة الاختلاف** التي تربطه بمن سبقه ممن أتوا، في الظاهر، على ذكر ما هو يعالجه معالجة علمية. ففي كلامه على علم العمران، يقول:

«وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً. واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة... أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة، إنما هو الأقوال النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنّين اللذين ربما

يشبهانه. وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة... وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب، مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع، ومثل ما يذكر في أصول الفقه في باب إثبات اللغات أن الناس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع... ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية... فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران فكان لها النظر فيما يعرض له... وكذلك أيضاً يقع إلينا القليل من مسائل في كلمات متفرقة لحكماء الخليقة، لكنهم لم يستوفوه... وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس جزء صالح منه إلاّ أنه غير مستوفٍ ولا معطى حقه من البراهين، ومختلط بغيره... وكذلك تجدُ في كلام ابن المقفع ما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه، إنما يجليها في الذكر على منحى الخطابة في أسلوب الترسل وبلاغة

الكلام. وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك، وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرّمية ولا أصاب الشاكلة ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة، إنما يبوّب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل بزرجمهر والموبذان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليقة ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ، وكأنه حوّم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله. ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً واعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره، فإن كنت قد استوفيت مسائله وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وان فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق...» (ص ٣٨ ـ ٤٠).

يبتدىء النص بكلمة تطرح مشكلة في جملته الأولى: **كأن** هذا علم مستقل بنفسه...». الكلمة ـ المشكلة هي

«**كأن**»، فكيف يمكن تفسيرها في سياق النص الخلدوني؟ يؤكد المؤلف استقلال هذا العلم الذي موضوعه العمران البشري والاجتماع الإنساني، فاستقلال العلم باستقلال موضوعه، ولا بد، بالتالي، من البحث في ما يعرض له من الأحوال **لذاته**، وليس لما قد ينتج عن هذا البحث فيه من فائدة أو **ثمرات** قد تخدم فناً آخر. وهذا عين الموضوعية العلمية. فالبحث في موضوع من موضوعات المعرفة لا يكتسب علميته إلا بمقدار ما يكون بحثاً في هذا الموضوع **لذاته**، لا لمنفعة قد تنتج عنه. ذلك أن العناية بثمرة العلم تبتعد بالعلم عن معرفة موضوعه. هذا ما يؤكده ابن خلدون في قوله: «إذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن تكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه. لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات، وهذا (أي علم العمران) إنما ثمرته في الأخبار فقط... وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة، لكن ثمرته في تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة، فلهذا هجروه» (ص ٣٨). يطرح ابن خلدون في هذا النص مشكلة معرفية بالغة الأهمية: ما هو العائق

المعرفي الذي كان يحول دون تكوّن علم العمران كعلم مستقل بنفسه؟ انه، بحسب ابن خلدون، نوع من الفكر هو الذي ينظر في موضوع العلم، لا لذاته، بل لثمراته. أو قل لمنفعة، أو حكمة، أو درس أخلاقي. وهذا الفكر ليس بعلمي. وليس به يُبنى العلم. إن له من الواقع موقفاً هو **موقف خطابي**، وهو الذي كان به يتميّز الفكر السابق على الفكر الخلدوني. بتحديد ذلك الشرط المعرفي الأساسي لتكوّن العمران في علم قائم بذاته، أحدث ابن خلدون انعطافاً جذرياً في تاريخ الفكر العربي، بأن انتقل به **قف خطابي** من الواقع إلى **موقف علمي**. الموقف ، يفتقد الموضوعية التي هي أساسية للنظر العلمي. ذلك أن المنفعة لها فيه الغلبة على المعرفة. أما الموقف العلمي فهو الذي يتميّز به فكر، كالفكر الخلدوني، وفيّ لهذه الموضوعية التي تظهر في أنه ينظر في موضوع المعرفة لذاته، أو قل، بمعنى آخر، **إن المعرفة هي عنده غاية في ذاتها**.

نعود إلى تلك الكلمة ـ المشكلة، (**كأن**) التي يبتدىء بها ذلك النص الخلدوني فنقول، إن استقلال علم العمران بموضوعه، وبالنظر في هذا الموضوع لذاته، يجب ألاّ يحجب

عنا رؤية العلاقة المعـرفيـة التي تـربطـه بعلم التـاريـخ. فعلم العمران، كما سبق القول، هو الأساس المعرفي لعلم التاريخ، لأن التاريخ الفعلي هو الحركة المادية لهذا العمران نفسه. وهذه الحركة هي، بـالضبـط، الشكـل المادي لـوجـود القـوانين العمرانية. لذا، وجب النظر في هذا العمران لذاته (وبهذا يتكوّن علم العمران كعلم مستقل بنفسه)، حتى نتمكن من التأريخ له. **فالتاريخ، إذن، من حيث هو علم، هو تاريخ هذا العمران الذي، في صيرورته لذاته موضوع علم مستقل بذاته، يصير موضوعاً لعلم التاريخ.**

ثم ينظر ابن خلدون في **علاقة الاختلاف** بين علم العمران الذي يؤسس، وبين «العلوم» القديمة القائمـة، أو المعـارف المكتسبة، ويرى ضرورة في تأكيد هذا الاختلاف الذي فيه تكمن علمية فكره. فعلم العمران ليس من علمَ الخطابة (لكن التاريخ قريب، في مفهومه السابق على المفهوم الخلدوني، من هذا «العلم») ولا هو من علم السياسة المدنية الذي هو، في تعريفه الخلدوني، «علم» **أمريّ** تنتظم فيه المدينة، أو المنزل، «بمقتضى الأخلاق والحكمة»، لا بمقتضى قـوانين العمـران الضرورية. (إلى هـذا «العلم» الأمـري تنتسـب جمهـوريـة

أفلاطون، أو مدينة الفارابي الفاضلة). بين السياسة المدنية وبين العمران فارق هو القائم بين ما قبل العلم، مما يشبه العلم من الحكمة، وبين العلم. ففي الحالة الأولى لا يخضع الاجتماع البشري لقوانين موضوعية تحكمه، بل يأتمر بنظام يُسقطه عليه الفكر من خارج. وفي هذا نفي للعلم هو نتيجة مباشرة لنفي وجود تلك القوانين، وفيه، بالتالي، موقف مثالي من الواقع الاجتماعي هو نقيض الموقف العلمي منه. أما في الحالة الثانية، فناظم هذا الواقع ليس الفكر، بل ضرورة العمران التي هي قاعدة معرفته العلمية. إن الشرط المعرفي الأساسي لصيرورة الاجتماع موضوعاً لعلم قائم بنفسه هو النظر فيه من حيث انه يخضع، في انتظامه الداخلي، وفي حركته التاريخية الضرورية، لقوانين موضوعية لا علاقة لها بتاتاً بأحكام الشريعة أو بمبادىء الفقه، أو الأخلاق، أو الحكمة. إنها شيء آخر لا عهد للفكر السابق به. هذا الاختلاف هو الذي يسمح لصاحب «المقدمة» بأن يؤكد جدّة العلم العمراني، بقوله عنه إنه «علم مستنبط النشأة، ولعَمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة».

لئن كان هذا الاختلاف واضحاً بين علم العمران. وتلك

« العلوم » الأمرية. فلربما لم يكن كذلك بينه وبين فنون قريبة منه تعرّضت لموضوعات تدخل في حقله. فمن الحكماء من كتب في السياسة، ومن الفقهاء من قارب موضوع العمران في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد، وفي كتاب السياسة لأرسطو ذكر لهذا الموضوع، وكذلك في كتابات ابن المقفع والطرطوشي. وبرغم هذا كله، يؤكد ابن خلدون جدّة العلم العمراني ويرفض أن يرى في بعض من كتابات هؤلاء الحكماء أو الفقهاء أصلاً تاريخياً بعيداً لهذا العلم الذي لا تاريخ له، لأنه ابتدأ تاريخه بكتابات ابن خلدون الذي أسسه. فما هي الأسباب المعرفية التي تدعم هذا القول؟ أول هذه الأسباب أن ما نجده عند هؤلاء الحكماء أو الفقهاء من مسائل لها علاقة بالعمران، إنما هو « مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهينهم ». هذا يعني أن هؤلاء لا يعالجون تلك المسائل لذاتها، من حيث هي مسائل عمرانية، بل يعالجونها عَرَضاً، من حيث هي أمثلة، للتدليل على مسائل « علومهم » الفقهية أو الفلسفية. فهذه المسائل ليست، إذن، عندهم مسائل عمرانية، بل مسائل فقهية أو فلسفية.. أما صيرورتها مسائل عمرانية، فمرتبطة بالنظر فيها **لذاتها**، أي **في ضرورتها**. وهذا النظر

يستدعي، حكماً، تحديد موضوع العمران كموضوع مستقل بنفسه، ويستدعي، بالتالي، تكوين هذا العلم كعلم متميّز من «العلوم» الفقهية أو الحكمية. هذا ما قام به ابن خلدون، فانتقل بفكره من حقل معرفي إلى حقل آخر لم يكن له وجود من قبل. غير أن هذا الانتقال لم يكن مجرّد انتقال إلى حقل آخر من حقول المعرفة، دون تغيير في بنية الفكر وفي منهجه وشكل مقاربته موضوعه. لم يكن هذا الانتقال، بتعبير آخر، من الفقه إلى العمران، مثلاً، على أساس تماثل بنية الفكر التي هي واحدة في الحقلين المختلفين. بل لقد أحدث اختلافاً في بنية الفكر نفسه، بين وجوده في هذا الحقل، ووجوده في ذاك. لقد انتقل الفكر إلى علميته بانتقاله هذا إلى حقل المعرفة العمرانية. وهذا واضح في تحديد ابن خلدون لعلاقة الاختلاف المعرفي التي تربطه بأرسطو، أو ابن المقفع، أو الطرطوشي. ففي كتاب السياسة لأرسطو، جزء «صالح منه (أي من علم العمران)، إلا أنه غير مستوفٍ ولا معطى حقه من البراهين، ومختلط بغيره».

في هذا الحكم الخلدوني على أرسطو ثلاثة مآخذ نظرية تمنع أرسطو أن يكون مؤسساً للعلم العمراني، أو أن يكون

مصدراً تاريخياً بعيداً من مصادره. فكتـاب « السيـاسـة » لم يستوفِ موضوع العلم العمراني حقه من البراهين، برغم كون السياسة جزء من العمران. فلماذا لا يعد ابن خلدون نفسه مكمّلاً لأرسطو، أو مضيفاً على كتاب « السياسة » أجزاء بها يكتمل علم العمران، فيكون حينئذ ابن خلدون **امتداداً** لأرسطو، كما كان ابن رشد، مثلاً، امتداداً له، مجدّداً لفكره؟؟ أين تكمن، بتعبير آخر، علاقة الاختلاف المعرفي بين هذين الفكرين؟

حين يأخذ ابن خلدون على أرسطو عدم استيفائه، في كتاب « السياسة »، موضوع علم العمران حقه من البراهين، فلا يعدّه مؤسساً لهذا العلم، برغم بحثه في جزء منه (أي في « السياسة »)، فإنما هو، نعني ابن خلدون، يحدّد، في شكل غير مباشر، **الشرط المعرفي** الأساسي لوجود مثل هذا العلم، لا سيما في المرحلة الأولى من تأسيسه، أو قل من انبنائه. والشرط هذا هو استيفاء موضوعه حقه من البراهين، أي اكتمال البحث فيه. ويكون ذلك ببناء **نظريته** المتماسكة. معنى هذا أن العلم لا ينبني، في مرحلته الأولى التأسيسية، **كعلم** متميّز إلا في إطار **نظرية** هي وحدة العلاقات القائمة بين

مفاهيمه، في بنية واحدة متماسكة. فالوجود العلمي لموضوع هذا العلم هو وجوده النظري، أي وجوده في نظرية متكاملة. لذا كان الكلام في **السياسة**، مثلاً، في معزل عن الكلام في **العصبية**، أو **الدولة**، أو **التغلّب**، أو **الملك**، أو غير ذلك من المفاهيم العمرانية، كلاماً **لا طابع علمياً له**، لأن علميته تتحدّد بعلاقاته ببقية هذه المفاهيم، في إطار الوحدة البنيوية للنظرية. وبتعبير آخر، **ان استيفاء الكلام في موضوع العمران لا يكون إلا ببناء نظرية العمران**. وهذا ما لم يقم به أرسطو.

والقول بضرورة وحدة النظرية كشرط محدِّد للعلمية، يقود إلى المأخذ الثاني الذي هو عدم اعطاء موضوع العمران، عند السابقين على ابن خلدون ممن تناولوا بالعرض جزءاً منه، حقه من البراهين. هذا القول ينطبق على أرسطو، كما ينطبق على ابن المقفع والطرطوشي. فاعطاء موضوع العلم حقه من البراهين ليس ممكناً إلاّ بوجود نظرية متكاملة متماسكة تترابط فيها المفاهيم بشكل استخلاصي ضروري. وإقامة البرهان على القول ضروري لتحديد علميته، فبالبرهان يُخرج القول من الرأي (أو من الخطابة وبلاغة الكلام) إلى العلم. لكن البرهنة

ذه تستلزم بالضرورة، وتفترض أيضاً، وجود تلك النظرية
تي بها وحدها يتميّز موضوع العلم كموضوع مستقل بنفسه،
ن حيث هو، بالتالي، غير مختلط بغيره. وهذا يقود إلى
أخذ الثالث، وهو أن البحث عند أرسطو، أو غيره من
سابقين على ابن خلدون، في وجه من وجوه العمران
كالسياسة ـ قد اختلط بأبحاث أخرى في موضوعات لا
لاقة لها بموضوع العمران، في تميّزه العلمي. **فالشرط
أساسي لبناء علم من العلوم، هو ألاّ يختلط موضوعه
وضوعات غيره من العلوم.**

هذه المآخذ الثلاثة تعود، في الواقع، كلها إلى مأخذ
حد هو أن العمران لم يكن، قبل ابن خلدون، موضوعاً
ميّزاً لعلم متميّز. وليس ما ورد في كتابات سابقة من كلام
ى أحد جوانبه ـ لا سيما السياسة ـ تاريخاً له، ولا يدخل في
ريخه، لأن تاريخه الفعلي لا يبدأ إلا مع تكوّنه في نظرية،
ها وبها يتكوّن موضوعه كموضوع معرفة علمية. بهذا
منى يمكن القول إن موضوع العلم **موضوع نظري** تبنيه
ظرية في تحديدها المفهومي له، أي إنتاجها مفهومه العلمي.
ن هنا أتت أهمية **الشكل** في تحديد علمية المعرفة، أو عدم

علميتها؛ في تحديد علمية معالجة الفكر موضوعه، أو عدم علمية هذه المعالجة. فالشكل الخطابي، مثلاً، أو الشكل غير البرهاني، ليس علمياً، كالكلام، في هذين الشكلين، على العمران، أو على جانب منه، فهذا أيضاً ليس بعلمي. إن غياب المفهوم النظري للعمران هو الذي يحدّد شكل الكلام عليه، أو على أحد جوانبه، كشكل خطابي أو غير برهاني. كما أن انتاج مفهومه النظري، أي قل إن بناء موضوع العلم العمراني كموضوع نظري، هو الذي يحدّد له، عند ابن خلدون، شكلاً من المعالجة هو شكله البرهاني. والشكل هذا يتجسد في حركة استخلاص المفاهيم النظرية، في علاقاتها الضرورية داخل البناء النظري الواحد. لذا، كان ابن خلدون مؤسساً لعلمٍ ما عرفه السابقون عليه، بل حوّموا على موضوعه من غير أن يصادفوه، في مجرى كلامهم على واقع **تجريبي** له علاقة بالعمران. وما صادفوا موضوع هذا العلم، برغم تحويمهم عليه، إلا لأنهم **لم يبنوه نظرياً**، أي لم يُنتجوا مفهومه النظري. فموضوع العلم ليس مُعطى جاهزاً في حقل التجربة المباشرة، أي في حقل الواقع التجريبي. إنه بالعكس، **موضوع نظري** يُبنى في عملية معقدة هي،

بالضبط، عملية انتاجه المفهومي. ما كـان للطـرطـوشي أن يصادف، إذن، موضوع العمران، فالموضوع هذا ليس في واقع تجريبي، بل في نظرية تبنيه. كان عليه، بالتالي، أن ينتج مفهومه النظري كي «يصادفه» في حركة فكره.

ملاحظة أخيرة: كان علينا، في سياق ما سبق، أن نضع بين مزدوجين كلمة «علم» و«علوم»، كلما جرى الكلام على «علوم» الفقه أو الخطابة أو السياسة المدنية الخ...، حتى نؤكد **الفارق المعرفي** بين «علم» كهذا الذي كان سائداً قبل ابن خلدون، وبين علم، بالمعنـى الحديـث الجديـد للكلمـة، يؤسس له صاحب «المقدمة»، في تأسيسه علم التاريخ. ولعل مصدر الالتباس، وربما الصعوبـة، في فهـم **جـديـد** الفكـر الخلدوني في علاقته بمن سبقه، راجع، في وجه منه، إلى اللغة العربية التي تشير بكلمة واحدة، كلمة «علم»، إلى نوعين مختلفين متناقضين من المعـارف: نوع له طابع علمي، كعلم العمران أو التاريخ مثلاً، ونوع ليس له، بكل دقة، مثل هذا الطـابـع، كـ«علم» الفقـــه أو الكلام أو غيرهما. لا نجد في العربية كلمتين مختلفتين للتمييز، مثلاً، بين **Savoir** و**Science**، كما في الفرنسية. في العربية كلمة واحدة بها نشير إلى

واقعين معرفيين مختلفين، هي كلمة «علم». وهذا ما يساعد على طمس الاختلاف بين الفكر الخلدوني وفكر من سبقه، ويساعد، بالتالي، على طمس **جديد** الفكر الخلدوني. وحال ابن خلدون هذه ليست فريدة. إنها حال كل **جديد من الفكر** يصطدم بجهاز من اللغة قائم موروث، يضيق بالضرورة عنه. بين جديد الفكر وقديم اللغة توتر وصراع لا بد للناقد من لحظهما إذا أراد أن يرى، بالفعل، جديد الفكر ذاك. ولا بد من رؤية التوتر والصراع في مثال ابن خلدون الذي، فيما هو يحلل بوضوح ساطع **علاقة الاختلاف** التي تربط جديد فكره، في حقل العمران والتاريخ، بمن سبقه، نراه يستخدم الكلمة نفسها ليدلّ على العلم الجديد الذي يؤسس له، وعلى «علوم» سابقة تختلف عن **علمه** بأنها، بالضبط، ليست علوماً. أو قل إنها «علوم» ليست كعلمه. لرؤية هذا الاختلاف في تماثل اللفظ بين العلمين، لا بد من فكر قادر على أن يفكر الاختلاف. إنه فكر مادي.

٧ ـ القفزة العلمية للفكر الخلدوني في حقل الفكر التاريخي:

لم يكن التاريخ علماً. كان سرداً إخبارياً. لأول مرة، مع ابن خلدون، يتكوّن التاريخ في علم. ما هي طبيعة القفزة العلمية التي قام بها ابن خلدون في تاريخ الفكر العربي؟ أين يكمن الاختلاف بين الفكر التاريخي الخلدوني والفكر التاريخي السابق عليه؟

من قراءة بعض النصوص، يمكننا أن نتبيّن هذا الاختلاف. فابن خلدون يرى ضرورة في تحديد موقفه من المؤرخين السابقين، وفي إقامة الحدّ المعرفي الفاصل بينه وبينهم حتى لا يكون وهم بأن كتابته التاريخ هي امتداد لكتابتهم، لا سيما أن فن التاريخ عريق عند العرب، عرفوه ومارسوه حتى قبل الاسلام.

كانت الكتابة التاريخية عند العرب تتطور، بوجه عام، في اتجاهين: الأول هو العناية بدراسة **الحديث** النبوي وسيرة

الرسول، والثاني هو الاهتمام بالمآثر والأنساب القبلية.[٥]

ويوجز الدكتور الدوري رأيه في هذه القضية في قوله: «إن علم التاريخ عند العرب هو تطور طبيعي في الاسلام. فالدين الجديد، وتكوين امبراطورية، ووضع تقويم ثابت (التقويم الهجري)... كل هذه هيأت الأساس. ثم أن الاتجاهات الاسلامية المتمثلة في الاهتمام بسيرة الرسول، وبإجماع الأمة وخبرائها، وبآراء وأحكام علمائها، وبالحوادث الكبرى التي حدّدت سيرها التاريخي، كانت الدوافع الرئيسية لدراسة التاريخ في المدينة. ومن جهة ثانية فإن الاتجاهات القَبَلية نحو العناية بالأنساب والأيام والشعر استمرت في المراكز القبلية الجديدة في الكوفة والبصرة في إطار جديد، ووجدت حوافز جديدة في التيارات السياسية والاجتماعية والمدنية الجديدة» (ص ٥٧ من الكتاب المذكور).

يتبيّن لنا من النص السابق أن الطابع الغالب في هذا المفهوم للتاريخ هو الطابع **الحَدَثي**، سواء في ضرورة العناية

(٥) راجع بهذا الصدد، مقدمة كتاب الدكتور عبدالعزيز الدوري: «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب». وبوجه خاص، ص٣٢- ٦٠.

بأخبار القبيلة وأيامها والتثبت من صحة النسب، أم في ضرورة العناية بأخبار الرسول وأقواله، أي بالحديث والسنّة، والتحقّق من صحتها. ويكون النقد، أو ضبط الخبر، في الحالتين، عن طريق **الإسناد**، الذي هو الرجوع في تسلسل نقل الخبر إلى أصله الأول. «لذا ـ يقول الدكتور الدوري في كتابه المذكور آنفاً ـ كان التأكد من سلسلة الرواة هو السبيل إلى التثبت من صحة الرواية»[٦].

إن منطق الإسناد هذا هو منطق ارجاع الخبر المنقول إلى أصله الحدثي، عبر سلسلة من الرواة يجري التحقق من كل حلقة فيها. لكن هذا المنطق ليس منطقاً **تفسيرياً**، ولا يمكن له أن يكون كذلك. فهدف المؤرخ لم يكن تفسير الحدث، أي انتاج معرفته، بل تثبيته كحدث. لذا، كان عليه أن يعيد بناء التاريخ أحداثاً تتسلسل في تعاقبها، فيكتفي من التاريخ بتدوين أحداثه، لأن التاريخ عنده هو سلسلة أفعال البشر. وللدقة يجب حصر هذه الأفعال في أفعال الخلفاء والملوك، أو قُلْ للتسامح، في أفعال أعلياء القوم، أي النافذين من

(٦) المصدر نفسه، ص٥٨.

الطبقات المسيطرة. في هذا الفهم التجريبي المتسطّح للتاريخ، ثمة اذن علاقة عضوية بين الخبر والحدث والفعل البشري. فالخبر هو مادة المؤرخ، لأن الواقعة التاريخية (أو الواقع التاريخي) هي عنده الحدث، الذي هو فعل بشري. وحركة التاريخ، في هذا الضوء، هي تسلسل وتعاقب حَدَثِي. هذا ما يفسر لنا نمطاً من الكتابة التاريخية خاصاً بالأوائل. ففي هذه الكتابة، كان يظهر «تأكيد قوي على عنصر الوقت. والتسلسل الزمني يراعى في كتب التاريخ بصورة عامة. وهذا يظهر في كتابة التاريخ على أساس تعاقب الخلفاء، أو تتابع الحوادث، أو توالي الطبقات، ويصل حدوده الدقيقة في كتابة التاريخ على السنين. وكانت التواريخ والأسانيد العناصر الأساسية في الضبط. وفي كتب الأنساب والطبقات، يلاحظ الزمن في ذكر تواريخ الوفيات وفي ذكر الأعمار. فالتاريخ هو فعاليات البشر في أوقات معينة. وهذه النظرة إلى الوقت إسلامية» (٧).

التاريخ، في هذا المنظور، مجموع أحداث هي، في نهاية

(٧) المصدر نفسه ص٥٩.

التحليل، أفعال أولي الأمر من القوم، الذين هم في السلطة. وكتابة هذا التاريخ لا تستدعي اعتماد أي منهج تفسيري. فالفعل البشري هذا هو المبدأ التفسيري. إنه فعل من بيده الـمُلك، وحده لا شريك له في الفعل، إذ لا شريك له في الـمُلك. ولهذا الفعل طابع التعالي الذي للفعل الإلهي. فهذا نموذج لذاك، كالله نموذج للسلطان. ولماذا التفسير في التاريخ ما دامت الواقعة التاريخية حَدَثاً، والحدث فعلَ من به تأتمر الأحداث؟ لذا كان النقل السردي منهجاً لكتابة هذا التاريخ الذي هو، في حركته، تعاقب حدثي. أما الإسناد، فهو حركة هذا التعاقب، إنما مقلوبة. هنا أيضاً نرى التضامن المفهومي قائماً بين حركة التعاقب الحَدَثي في حركة التاريخ، وحركة السرد الإخباري النقلي في كتابته، وحركة الإسناد في التثبّت من صحته. على مثل هذه التربة غير العلمية كان ينمو التاريخ ويُكتب. لذا، كان على مؤسس علم التاريخ أن يبدأ كتابة التاريخ بنقدٍ للمؤرخين وممارستهم، يقيم به الحدّ المعرفي الفاصل بين كتابة للتاريخ علمية، وكتابة غير علمية، فاستهلّ كتابه الأول بمقدمة «في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من

أسبابها » (ص ٩).

موضوع النقد في هذه المقدمة هو، كما يقول ابن خلدون **مغالط** المؤرخين. بتحليل هذه المغالط وتحديد أسبابها، يقيم ابن خلدون **الاختلاف** بينه وبين السابقين عليه. والاختلاف هذا ليس بسيطاً، كما قد يبدو في الظاهر، كأن يكون، مثلاً، قائماً بين مؤرخ وقع في مغالط، ومؤرخ لم يقع فيها، فكان أفضل منه، لكن مفهوم التاريخ كان عند الإثنين واحداً، أوْ كان الفكر التاريخي عندهما واحداً. والإختلاف ليس في **المنهج** وحده، مثلاً، بين من يعتمد **النقل** في ذكر الأخبار وسردها، فيعجز عن التثبّت من صحتها، وبين من يعتمد منهجاً آخر يمكّنه من تمييز الحق من الباطل في الأخبار، فيكون له فضل على الأول، لكن التاريخ عند الاثنين واحد، من حيث هو تاريخ إخباري سردي. هكذا يقوم اختلاف بينهما على قاعدة تربة فكرية واحدة.

وما هذا باختلاف، وليس الذي يميّز الفكر الخلدوني من غيره. الاختلاف القائم بين هذا الفكر والفكر التاريخي السابق عليه ليس اختلافاً منهجياً إلا لأنه اختلاف في فهم التاريخ نفسه، بين أن يكون علماً، أو لا يكون. وهو أيضاً اختلاف

الموضوع من العلم، بين أن يكون حدثاً مُعطى، أو أن يصير واقعاً مادياً فعلياً باستخراج القوانين الموضوعية التي تتحكم به. وقل، في تعبير آخر، ليس اختلاف المنهج هذا الذي هو قائم بالفعل بين الفكرين: الفكر الخلدوني والفكر السابق عليه، سوى اختلاف في بنية الفكر نفسها، من حيث أن المنهج هو حركة البنية من هذا الفكر، في مقاربة موضوعه. واختلاف هذه البنية الفكرية هو أثر من اختلاف بنية الواقع التاريخي نفسه، بين أن يكون تعاقباً حَدَثيّاً، وبين أن يكون وحدة الترابط من العَلاقات العمرانية الاجتماعية التي تكوّنه. قد يكون مفيداً لمتابعة البحث أن نقوم بتحليل تفصيلي لبعض النصوص الخلدونية التي تؤكد هذه الحركة المعقدة من إنبناء العلم التاريخي في حركة نقض ما قبل هذا العلم من تاريخ إخباري.

وحركة هذا النقض تبدأ في السطر الأول من الصفحة الأولى من «المقدمة»، إذ يميز ابن خلدون بين ما هو التاريخ في ظاهره، وما هو في باطنه، أي بالتالي، في حقيقته العلمية. ولقد أثبتنا هذا النص في مطلع هذا البحث. بقراءته يتبين لنا أن المأخذ الأساسي لابن خلدون على المؤرخين السابقين هو،

بكل بساطة، انهم لم يمارسوا التاريخ **علماً**، بل اكتفوا منه بما ليس بالعلم، أي بعملية الإخبار **نقلاً وسرداً** دون تحقيق. ولا قدرة لهم على تحقيق ليس بضروري في منهجهم النقلي. يكون التاريخ علماً بصيرورته بحثاً في **تعليل** الكائنات، وتحديداً لأسباب الوقائع. من هنا ينطلق الاختلاف الأساسي بين ابن خلدون ومن سبقه من المؤرخين. من هذا الاختلاف القائم بين ما هو **علم التاريخ**، وما هو ليس بهذا العلم، ينتج **الاختلاف في المنهج**. فبسبب ذاك الاختلاف، كان «التحقيق قليلاً» عند المؤرخين السابقين، كما يقول ابن خلدون (ص ٤). ذلك أن التحقيق في صحة الأخبار المنقولة ليس ضرورياً إلا لمنهج ينطلق من فهم علمي للتاريخ هو أن التاريخ ليس سرداً إخبارياً، بل **تفسير** للواقعات التاريخية واستكشاف لأسبابها. فالوقائع، أو الواقعات، إذا جُرّدت عن أسبابها، صارت ـ على حد تعبير ابن خلدون ـ «صوراً قد تجردت عن موادها... وحوادث لم تُعلم أصولها» (ص ٥). هكذا كانت عند المؤرخين السابقين الذين كانوا «إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً، لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون

السبب الذي رفع رايتها... ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادىء الدول ومراتبها، مفتشاً عن اسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثاً عن المُقْنِع في تباينها أو تناسبها...» (ص ٥).

من هذا النص نفهم أن الأوائل من المؤرخين كانوا يفهمون التاريخ على أنه مجرد نقل للأخبار، دون ذكر للأسباب. وليس في هذا النقل إنتاج لأي معرفة. هنا يكمن جذر الاختلاف المعرفي بين الفكر الخلدوني والفكر السابق عليه.

ومغالط المؤرخين كثيرة، بإمكان قارىء الصفحات الأولى من «المقدمة» أن يجد أمثلة عديدة عليها. منها قول المسعودي في جيش بني اسرائيل انه بلغ الستماية ألف في عهد موسى ـ (وهو قول مأخوذ عن التوراة بلا نقد) ـ، أو ما ذكره المسعودي نفسه في سبب نكبة البرامكة الخ... وسنتناول بالتحليل، لاحقاً، مثالاً من هذه الأمثلة يوضح لنا منهج ابن خلدون في نقد المادة التاريخية التي يشتغلها المؤرخ. لكن ما نود تأكيده، في البدء، هو أن الأهم ليس في تحديد هذه المغالط، أو تصحيحها، بل في ذكر **الأسباب المعرفية** التي جعلت مثل هذه المغالط **ممكنة**، إن لم نقل **ضرورية**. فتحديد

هذه الأسباب هو، بحد ذاته، تحديد للاختلاف المعرفي بين الفكر الخلدوني والفكر السابق عليه. وهو، بالتالي، تحديد لطابع العلمية الخاصة بالفكر الخلدوني.

ليست القضية، إذن، في أن المؤرخين الأوائل ارتكبوا أخطاء كثيرة في تحقيق الأخبار المنقولة، وفي تمييز الصحيح منها من الباطل. القضية هي في أنهم لم يقوموا بعملية التحقيق هذه. بل حتى لو أرادوا القيام بها، لما أمكنهم ذلك، لأنهم كانوا يفتقدون الفكر القادر على القيام بها، ويفتقدون، بالتالي، الأدوات المعرفية الضرورية لها. فخطأهم لم يكن إذن **خطأ في التحقيق**. إنه في عجزهم عن القيام به. وما العجز هذا فيهم بذاتي، بل هو هو **البنية غير العلمية** لفكرهم التاريخي نفسه. فالبنية هذه هي التي تولّد، في ممارستهم التاريخية، بالضرورة، تلك الأخطاء. ليس العيب، إذن، في وجود الخطأ نفسه. إنه في وجود البنية من الفكر. فما هي هذه البنية الفكرية التي تُنتج **المغالط** باستمرار؟

إنها البنية الفكرية نفسها التي هي كانت تمنع تكوّن التاريخ في علم ـ لا تلك المغالط ـ، والتي كانت تحكم الفكر العربي في تحركه، ليس في حقل التاريخ وحده، بل في حقول

المعرفة الأخرى أيضاً. إنها بنية فكر تجريبي يرى من التاريخ ظاهره الحدثي، فيحتجب عنه ما هو، عند ابن خلدون، «أسّ للمؤرخ» (ص ٣٢)، بدونه تتعطل الممارسة التاريخية وتفقد طابعها العلمي، فتسقط في ممارسة النقل الإخباري. والأُسّ هذا الذي هو شرط لتكوّن التاريخ في علم، هو العمران نفسه. «فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار» (ص ٤). والطبائع جمع طبيعة، **والطبيعة هي هي الضرورة**، كما في عبارة «طبيعة العمران البشري» التي يُكثِر ابن خلدون من استعمالها. هذا يعني أن للعمران ضرورة تحكمه، هي ضرورة قوانينه الموضوعية التي تحدّده في وجوده التاريخي، وفي اختلافه من طور إلى طور، ومن بلد إلى آخر. فكيف يمكن للمؤرخ أن يتحقق من صحة الأخبار، فلا ينقلها إلاّ بعد نقد، وهو يفتقد أداة هذا النقد التي هي مفهوم العمران في ضرورة قوانينه؟ كيف يمكن له أن يفسر الوقائع، وهو يجهل أسبابها التي هي هذه القوانين بالذات؟ كيف يمكن لعلم التاريخ أن ينبني على قاعدة هذا الجهل بأسباب الوقائع وقوانين العمران، وفي غياب هذا المنهج النقدي في تحقيق الأخبار المنقولة؟

قلنا إن بنية من الفكر كانت تمنع تكوّن التاريخ في علم، وميّزنا هذا الفكر بأنه تجريبي. وليس من الخطأ القول إن هذا الفكر **فكر ديني**، أو قل **انه تجريبي لأنه ديني**، بمعنى أنه يقوم، في طابعه التجريبي، على قاعدة الفكر الديني نفسه. فالله، في هذا الفكر، هو الخالق، ناظم الأحداث وعاقلها؛ وهو العلة، لا علة سواه. لكنه المنزّه بالمطلق عن البشر وإدراكهم. مثل هذا الفكر لا يسمح للمؤرخ بأن يكون إلا واحداً من إثنين: اما **راوية** ينقل الأخبار، يسردها دون تحقيق، إذ هو يكتفي من الأحداث بالنظر فيها دون النظر في عقلها؛ واما **فقيهاً** - (أو حكيماً، سيان، ما دام الفكر الديني واحداً في الفقه والحكمة) - إذا نظر في عقل الأحداث، فتأوّلها بردّها إليه، إذ أن العقل هذا هو الله.

ضد هذا الفكر الديني بالذات، كان على التاريخ أن ينبني في علم. وشرط تكوّن هذا العلم أن يكون للأحداث عقلٌ يحكمها، وأن يكون هذا العقل فيها، لا خارجها. أي أن يكون له، بالتالي، **طابع مادي**، لا أن يكون **عقلاً غيبياً**. ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن، بالضبط، في أنه حرّر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني، بأن اكتشف في

واقعات التاريخ **عقلها المادي** فأحلَّ ضرورة العمران محل الله ـ أو ما يشبهه ـ في تفسير الظاهرات جميعاً، **فاستبدل التأويل بالتفسير**، فكان التفسير، بالضرورة، **مادياً**، وكان **علمياً** من حيث هو مادي، دون أن يعني هذا رفضاً للدين، أو الشرع، ومبادئه. فالشرع شيء، والتاريخ ـ أو العمران ـ شيء آخر، وليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا. ولئن دخل الشرع، أو الدين، في حقل العمران، أو التاريخ ـ كما هو واقع الأمر في «المقدمة» ـ، **فكأمر عمراني**، أو تاريخي، مادي، لا كأمر غيبي أو إلّهي. ويُنظر فيه، حينئذ، بعين العمران وقوانينه، لا بعين الدين ومبادئه، أو بعين الشرع وأحكامه. فلمسائل الشرع منطقها، ولمسائل العمران والتاريخ منطقها. ولا يصحّ، في المعرفة، الخلط بين المنطقين. الأول قائم على قاعدة **فكر ديني** يربط الظاهرات بمبدأ خارجي هو الله، ربطاً هو الذي في علاقة الخلق بين الخالق والخليقة. أما الثاني فقائم، عند ابن خلدون بالذات، على قاعدة **فكر مادي** يقطع الظاهرات عن كل مبدأ من خارجها، ويربطها بقوانينها الداخلية الموضوعية ربطاً مادياً، هو الذي في علاقة الواقع بالواقع في حركته التاريخية، بين الظاهر منه والباطن،

في معزل عن كل عالم غيبي، كأن عالم الغيب لا وجود له. فإن وُجد، أي برغم انتفاء ضرورة وجوده العمرانية، ففي حقل الشرع أو الدين، لا في حقل العمران أو التاريخ. ذلك أن العلم، إما أن ينبني **مادياً**، ضد الغيب والمطلق، وإما لا يكون علماً. يكون إذّاك فرعاً من الفقه، أو من الحكمة الإلّهية. هذا ما أدركه ابن خلدون في مقاربته التاريخ مقاربة مادية هي هي مقاربته العمرانية. لذا، يمكن القول انه، بنقده منهج النقل عند المؤرخين السابقين، لم يكن ينقد ممارستهم التاريخية وحسب، وإنما كان ينقض، في نقده هذا، مفهوماً للتاريخ هو وليد فكر ديني يقف عائقاً في وجه تكوّن التاريخ في علم. ضد هذا الفكر **الغيبي، الديني**، إذن ـ ولا نقول ضد الدين، فالفرق بين العبارتين كبير ـ كان ابن خلدون يشق في تاريخ الفكر العربي درب العلمية، فيضع لعلم التاريخ أسسه، ويحدد للممارسة التاريخية منهجها العلمي.

ما هي أسس هذا المنهج؟

نصوص كثيرة تحدد هذه الأسس، في معالجتها مغالط المؤرخين. منها ذلك النص الذي يجري فيه الكلام على مبدأ **المطابقة**، أثبتناه سابقاً، فليسمح لنا القارىء بالعودة إليه

ثانية، لأهميته المعرفية، حتى لو كان في هذه العودة بعض التكرار. ليس ضرورياً، بالطبع، أن نورده مرة أخرى، فليرجع إليه القارىء، إما في هذا البحث، وإما في «المقدمة» (ص ٣٧ - ٣٨).

في ذلك النص، يضع ابن خلدون مبدأ أساسياً يعتمده في الممارسة التاريخية للتحقق من صحة الخبر المنقول، أو من بطلانه. هذا المبدأ هو مبدأ **المطابقة**. العلاقة، في هذه المطابقة، قائمة، ليس بين خبر وآخر، بل بين الخبر المنقول وبين قوانين الإجتماع البشري. فالهدف من النظر في الخبر، في ضوء مبدأ المطابقة، ليس تعديل الخبر أو تصحيحه، بل غير ذلك وأبعد: انه تحديد إمكان وقوع الحدث المنقول خبراً، أو استحالة هذا الوقوع. من هذا الإمكان، أو من هذه الاستحالة، نصل إلى ضرورة التعديل والتصحيح، أو إلى ضرورة رفض الخبر من أساسه، إذا كان الحدث الذي ينقله مستحيل الوقوع بمقتضى قوانين الاجتماع البشري. لذا، وجب على المؤرخ أن يكون مُلمّاً بهذه القوانين، وإلا بطلت الممارسة التاريخية في مبدئها. ما هو ممكن الوقوع من الأحداث ممكن بمقتضى ضرورة الاجتماع وقوانينه، وهو، بالتالي، قابل لأن

يكون خبراً صحيحاً. وما هو مستحيل الوقوع من الأحداث مستحيل بمقتضى هذه الضرورة وقوانينها، وخبره، بالتالي، مرفوض لأنه باطل. معنى هذا أن المؤرخ لا يُخضع لعملية التحقّق التاريخي إلاّ ما هو ممكن بضرورة الاجتماع؛ أما ما هو ليس كذلك، فيرفضه دون تحقيق.[٨] بل إنه لا يأخذ من

(٨) وفي هذا يقول ابن خلدون، في سياق نقده مغالط المؤرخين، ومنطق تمحيص الخبر: «... زتمحيصه ـ أي الخبر ـ إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يُرجَع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع؛ وأما إذا كان مستحيلاً، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح».

ثم يتابع ابن خلدون نصه فيقول، مبيّناً الفارق بين منهج الشرع ومنهج التاريخ في التحقق من صحة الأخبار: «وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها. وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات...» إلى آخر النص الذي أثبتنا سابقاً.

نفهم، إذن، من نص ابن خلدون أن ما قد يصحّ في الشرع من منهج التعديل والتجريح، لا يصح في التاريخ. فكل ليس هذا ذاك ولا ذاك ◄

الأخبار إلا ما ليس منها **عارضاً**، أي خارجاً عن هذه الضرورة وقِوانينها. والعارض هذا هو الحدث الذي لا يخضع لمنطق هذه الضرورة. إنه، بتعبير آخر، **حدث فردي** خارق **للعادة الاجتماعية** التي هي **الضرورة الاجتماعية** نفسها. إنه الاستثناء الذي لا قاعدة له، أي لا قانون له. لذا، **يصعب** تصوّر وقوعه، إن لم نقل إن وقوعه مستحيل. وسواء أكان مستحيل الوقوع بالضرورة الاجتماعية، أم ممكن الوقوع، **من حيث هو عارِض**، أي من خارج هذه الضرورة الاجتماعية ـ وهذا مرفوض أصلاً، بمقتضى العمران ـ، فهو ليس بموضوع معرفة تاريخية، بمعنى أن الممارسة التاريخية لا تأخذ به، ولا تجعل منه موضوع معرفة. وهذا له أهمية بالغة في تحديد **موضوع علم التاريخ**.

ليس الحدث، بما هو حدث، موضوعاً لهذا العلم. انه الحدث، من حيث هو ممكن بالضرورة الاجتماعية. انه، بتعبير آخر، **صيرورة هذه الضرورة، في الحركة التاريخية، إمكاناً متعدداً**. فالتحقيق التاريخي في الممارسة التاريخية هو

هذا. لذا وجب التمييز بينهما. هذا ما ذهبنا إليه في قراءتنا النص الخلدوني، فأيّد ابن خلدون، بنصّه، قراءتنا.

هـذا النظـر نفسـه في حـركـة **تحقـق** الضرورة الاجتماعيـة وصيرورتها **إمكاناً حَدَثياً**. فحركة الفكر التاريخي في ممارسة منهج النقد العلمي «بإرجاع الاخبار إلى طبـائـع العمـران» (ص ٤)، و «بعرضها على القوانين الصحيحة» (ص ١٣) ـ على حد تعبير ابن خلدون ـ هي **في علاقة عكسية** مع حركة التـاريـخ في صيرورة **الضرورة** الاجتماعيـة إمكـانـاً حَدَثِياً. معنى هذا أن حركة الفكر تلك هي نفسها حركة التاريخ هذه، **لكنها معكوسة. إن علمية المنهج الخلدوني تكمن في هذه العلاقة العكسية** بين منطق الفكر ومنطق التاريخ، التي تجعل من حركة الأول حـركـة تملّـك معـرفي للمنطق التاريخي. والتملّك المعرفي هذا ليس ممكناً إلا لأن الفكر ينهج، في منطقه، منهج التاريخ المادي نفسه ـ وهو، لهذا، فكر مادي ـ فيُرجع الأحداث والواقعات إلى موقعها الفعلي في منطق الضرورة التاريخيـة. لكـن إرجـاعـه لها إلى موقعها هذا يستلـزم، بـالضرورة، استخـراج القـوانين التي تتحكّم بها. وعملية الاستخراج هذه هي هي عملية انتاج المعرفة العلمية التاريخية التي لا تتحقّق إلاّ بأدوات معرفية ضرورية هي أدوات مفهومية. فالقوانين الاجتماعيـة ليسـت

مرئية في الأحداث كما في مرآة. انها علاقات ضرورية تولّد، في حركة آليتها الداخلية، أحداثاً لا يمكن فهمها إلا بالنظر فيها من حيث هي آثار من هذه الآلية بالذات. لذا، كان النظر العلمي فيها، بالضرورة، **تحقيقاً** ـ لا سرداً منقولاً عن سرد منقول عن آخر منقول الخ... ـ، وكان التحقيق هذا حركة فكرية **تعكس** حركة تولّدها المادي، بإرجاعها إلى «أصولها» و «أسبابها»، أي إلى هذه الآلية التي تولّدت منها، فكانت أحداثاً وقعت.

إذن، ليس الحدث بذاته موضوع المعرفة التاريخية، فمعرفة الحدث بذاته ليست معرفة، بل هي سرد أو نقل. والسرد الحَدَثي في الممارسة التاريخية يتضمن فهماً غير علمي للتاريخ يجعل من التاريخ مجرد تعاقب حَدَثي لا ضرورة تحكمه، أو آلية داخلية يخضع لها. موضوع المعرفة التاريخية ليس الحدث بذاته، **بل علاقة الحدث بضرورته** التي ليست فيه، بل في علاقة ولّدته في إمكانه حدثاً. وعلاقته بهذه الضرورة هي علاقة بالآلية الداخلية للاجتماع البشري (آلية القوانين العمرانية)، من حيث أن هذه الآلية هي **حركة التاريخ الاجتماعي**. فموضوع العلم التاريخي ليس الأحداث

بذاتها، بل هو هذه الآلية الموضوعية في ضرورتها التاريخية. وهذا، بالضبط، ما كان يفتقده الفكر التاريخي السابق على ابن خلدون. بتأكيده وجود هذه الآلية الموضوعية للحركة التاريخية الاجتماعية، يقفز ابن خلدون بالفكر العربي من عالم «الغيب والشهادة» إلى عالم الموضوعية العلمية. فالقضية عنده ليست، كما قد يبدو للوهلة الأولى، قضية اكتشاف منهج نقدي للممارسة التاريخية، قادر على تصحيح «مغالط المؤرخين». **انها قضية بناء فكر علمي في عملية بناء علم التاريخ، بقطعٍ معرفي مع فكر ديني هو المهيمن في الفكر العربي**. بصيرورة التاريخ علماً، موضوعه العمران وقوانينه، صار ممكناً، بل ضرورياً، إيجاد ذلك المنهج النقدي. وبتعبير آخر، في نقد مغالط المؤرخين، كان ابن خلدون ينقض، في الحقيقة، مفهوماً للتاريخ غير علمي، هو مفهوم هؤلاء، وينتج، في هذا النقض، المفهوم العلمي للتاريخ. فالنقد الخلدوني، إذن، يكمن في هذا النقض الذي يقيم الإختلاف المعرفي، أي الحدّ الفاصل في التاريخ بين ما قبل العلمي منه وبين العلمي. انه هذا الاختلاف نفسه الذي، في ممارسته، وبها، تُنتج المعرفة التاريخية.

٨ ـ تحليل مِثـال:

وللتوضيح، هذا تحليل لمثال مـن ممارسـة هـذا النقـض الخلدوني. يقول ابن خلدون:

« ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافة في سبب نكبة الرشيد للبرامكة، من قصة العباسة أخته مع جعفر بن يحيي بن خالد مولاه، وانه لكلفه بمكانهما من معاقرته إياهما الخمر، إذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة، حرصاً على اجتماعهما في مجلسه، وأن العباسة تحيّلت عليه في التماس الخلوة به لما شغفها من حبه، حتى واقعها (زعموا في حالة السكر)، فحملت ووشي بذلك للرشيد فاستغضب » (ص ١٥).

هذا هو الخبر المنقول عن كافة المؤرخين الأقدمين. وهو لا ينقل حدثاً وحسب، بل يقدم **تفسيراً** للحدث، بتحديد **سبب** وقوعه. **أما الحدث**، فهو نكبة البرامكة، منقولاً خبراً عن المؤرخين. وأما **السبب**، **فحـدث آخـر**، هـو غضـب الرشيد. والعلاقة بين الحدثين ـ كما في الرواية ـ علاقة تتابع (بين غضب الرشيد ونكبة البرامكة)، هي **علاقة سببية**.

والسببية هذه، كما هو واضح في هذا الفكر التاريخي، **سببية تجريبية**، **حَدَثِيّة**، من حيث أن الحدث السابق ليس سبباً إلا لكونه سابقاً، والحدث اللاحق ليس أثراً لا لكونه لاحقاً، والعلاقة بين الاثنين **علاقة خارجية**، بل قل **ميكانيكية**. فالسبب حدث نفسي (الغضب)، والأثر حدث تاريخي، أو سياسي (نكبة البرامكة وإبعادهم عن السلطة السياسية). ثم إن هذا الأثر هو بدوره سبب لأحداث أخرى لاحقة، هي معه في علاقة تعاقب. هكذا يتسطح التاريخ عند هؤلاء المؤرخين أحداثاً تتسلسل في تعاقب مستمر.

ما هو الموقف العلمي للمؤرخ من هذا الخبر المنقول؟ كيف تكون معالجة هذا الخبر علمية؟ ما هي أدوات العمل التي بها يشتغل المؤرخ هذا الخبر الذي هو مادته الأولى؟ أيّ أثر ينتجه المؤرخ في نهاية معالجته هذه؟

نجد أجوبة عن هذه الأسئلة في معالجة ابن خلدون لهذا الخبر المنقول. وللتبسيط يمكن لنا أن نقسم هذه المعالجة بقسمين: القسم الأول ينطلق من رفض الخبر رفضاً باتاً، وفيه يعلّل ابن خلدون هذا الرفض ويبين أسبابه. انه القسم **النقدي** من المعالجة. أما القسم الثاني، ففيه يحدّد ابن خلدون الأسباب

الفعلية لنكبة البرامكة. القسم الأول فيه نقض لما هو التاريخ في ظاهره، كما نجده في ممارسة المؤرخين الأوائل. أما في القسم الثاني، فينتقل ابن خلدون إلى صعيد الممارسة التاريخية من حيث هي، في طابعها العلمي، ممارسة إنتاج لمعرفة تاريخية، أي من حيث هي **تفسير** لواقع تاريخي مادي محدَّد.

القسم الأول: بعد عرضه الخبر كما ورد منقولاً، يبدأ ابن خلدون عملية النقض برفض مباشر للخبر، فيقول: «وهيهات ذلك من منصب العباسة في دينها وأبويها وجلالها، وأنها بنت عبدالله بن عباس (مؤسس الدولة العباسية، م.ع.)، ليس بينها وبينه إلاّ أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملّة من بعده. والعباسة... ابنة خليفة أخت خليفة محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية... قريبة عهد ببداوة العروبية وسذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش... فكيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيي وتدنس شرفها العربي بمولى من موالي العجم... وكيف يسوغ من الرشيد أن يصهر إلى موالي الأعاجم على بعد همّته وعظم آبائه. ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف وقاس العباسة بابنة ملك من عظماء زمانه لاستنكف لها عن مثله مع مولى من

موالي دولتها وفي سلطان قومها واستنكره ولجّ في تكذيبه... » (ص ١٥).

لا يكتفي ابن خلدون برفض الخبر المنقول، بل يعلل رفضه ـ وهذا هو الأهم في منهجه النقدي ـ فيعتمد، في هذا التعليل، المنهج الذي استحدثه، والذي يقوم على مبدأ المطابقة. فهو يعرض الخبر على قوانين العمران فيراه غير مطابق لها، فيرفضه، لأن هذه القوانين تقضي برفضه. فالخبر هذا باطل لأن الحدث الذي ينقله بالسرد غير ممكن الوقوع، بضرورة العمران وقوانينه، لا سيما بضرورة **العصبية** وقوتها في الأطوار الأولى من الدولة، حين تلتحم ـ أي العصبية ـ بالدعوة الدينية، فتزداد قوة على قوة. ليس حشواً قول ابن خلدون، في نصه السابق، ان العباسة يفصلها عن عبدالله بن عباس، مؤسس الدولة العباسية، أربعة رجال. « فنهاية الحسب في العقب الواحد ـ كما يقول ـ أربعة آباء » معنى هذا أن العصبية العباسية لم تكن، في أيام العباسة، قد دخلت في طور انحلالها وتفككها، بل كانت، بالعكس، في ذروة قوتها. لذا، لم يكن ممكناً، بحكم قانون العصبية، ان تسلك العباسة ذلك السلوك من الترف والفحش الذي لا يظهر إلا في

آخر أطوار الدولة، مع تلاشي العصبية وانحلال قوتها.

ويعرض ابن خلدون ذلك الخبر على قانون آخر من العمران هو قانون نمط الحياة الخاص بالبداوة، فيرى أن البداوة بعيدة عن «عوائد الترف ومراتع الفواحش»، تمتاز بسذاجة الدين التي تفتقدها حياة الحضر. والعباسة «قريبة عهد ببداوة العروبية وسذاجة الدين». فما نُقل من قصة العباسة، إذن، ليس ممكن الوقوع، بسبب من هذا القانون الأساسي من العمران البدوي. فالخبر المنقول يخرج على ضرورة العمران وقوانينه، ولا يصح أن يأخذ المؤرخ، في تحقيقه، إلا بخبر هو في علاقة مطابقة مع هذه الضرورة العمرانية. أما ما يخرج عليها، فمرفوض في علم التاريخ وممارسته.

ثم يعرض ابن خلدون الخبر أيضاً على قانون آخر من قوانين العصبية، هو التعصب للنسب ـ وهو هو الشرف ـ ورفض أي اختلاط بغيره. فكيف يصح ما نُقل من قبول العباسة باختلاط نسبها، ليس بغيره وحسب، بل بما هو دونه، وهي المحفوفة بالـمُلك والخلافة النبوية؟ إن مبدأ السلطان يستنكر اختلاط النسب بغيره، بَلْـهَ بمن لا نَسَبَ لـه من

الموالي. لهذا كله وجب رفض ذلك الخبر المنقول، لأنه باطل. فثمة استحالة، بضرورة العمران، في وقوع الحدث نفسه الذي هو خبر عنه. في الممارسة التاريخية، يكون التحقيق، إذن، بتحديد الإمكان أو الاستحالة في وقوع الحدث. والإمكان والإستحالة يكونان بضرورة العمران، أي بآليته الداخلية.

القسم الثاني: لكن ابن خلدون لم يكتف بنقض الخبر المنقول على الوجه الذي بيّنا، بل هو يقترح **تفسيراً** للحدث، أو قل للواقعة، هو النقض الفعلي. يقول ابن خلدون في تفسيره ما يلي: « إنما نَكَب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة واحتجافهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره، وشاركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرّف في أمور ملكه، فعظمت آثارهم وبَعُد صيتهم، وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم، واجتازوها عمن سواهم... فتوجه الإيثار من السلطان إليهم، وعظمت الدالة منهم وانبسط الجاه عندهم، وانصرفت نحوهم الوجوه، وخضعت لهم الرقاب وقصرت عليهم الآمال، وتخطت إليهم من أقصى التخوم هدايا الملوك وتحف الأمراء، وتسرّبت إلى خزائنهم في سبيل التزلف

والإستمالة أموال الجباية، وأفاضوا في رجال الشيعة وعظماء لقرابة العطاء... واستولوا على القرى والضياع من الضواحي والأمصار في سائر الممالك... إنما قتلتهم الغيرة والمنافسة في لاستبداد من الخليفة فمن دونه... ومن تأمل أخبارهم واستقصى سير الدولة وسيرهم وجد ذلك محقق الأثر ممهّد لأسباب...» (ص ١٥ ـ ١٧).

لم نورد من نص ابن خلدون في تفسيره نكبة البرامكة ـ وهو يمتد على أكثر من ثلاث صفحات ونصف ـ غير هذا لمقطع القصير، حتى يتسنى لنا التركيز على السبب الرئيسي لذي يفسّر به صاحب «المقدمة» ذلك الحدث التاريخي. هذا لسبب هو استبداد البرامكة بالدولة واستئثارهم بالـمُلك. إن مشاركتهم الخليفة في سلطانه هو الذي فرض على الرشيد ضرورة ضربهم واستئصالهم من جسم الدولة. وما هذه لضرورة سوى **ضرورة السياسة** نفسها. ذلك أن طبيعة لـمُلك الإستبدادي هي التي تقضي بضرورة أن ينفرد الخليفة الملك دون سواه. فهو الذي، كالله، لا شريك له في ملكه وسلطانه. أو قل هكذا عليه أن يكون، بحسب نموذجه الأعلى لذي هو الله، فهو في الأرض ظلّه. (والله، في السماء، ظل

هذا المستبد. كلٌّ يعكس في مرآة الآخر وجهه). من طبيعة الـمُلك الانفراد بالمجد: هذا ما يقوله ابن خلدون. فالمشاركة نقيض للمُلك، من حيث هو يقوم على الاستبداد. فإذا كانت، قادته إلى زوال، فيستبدّ، إذّاك، به من كان شريكاً فيه. معنى هذا أن الرشيد لم يكن له خيار في أن يستبد أو لا يستبد، فيقضي على البرامكة أو لا يقضي عليهم. كان عليه، بضرورة منطق الـمُلك الاستبدادي، إمّا أن يقبل بمشاركتهم له في سلطانه، فيقبل بمنطق هذه المشاركة، الذي يقود إلى القضاء على مُلكِه، وانتقال الـمُلك إلى البرامكة؛ واما أن يرفض المشاركة في مبدئها، فيبقى له الـمُلك وحده. ومنطق هذا الرفض يقود إلى ضرورة القضاء على البرامكة. لم يكن الخيار ذاك، في مبدئه، خياراً ذاتياً حراً، بل كان في حقيقته الفعلية، سواء في حالة الرفض أم في حالة القبول، **خضوعاً لضرورة السياسة** في قانونها الموضوعي الذي هو، في نظام الملك الاستبدادي، قانون ضرورة الانفراد بالـمُلك. لقد اعتمد ابن خلدون هذا القانون في تفسير ذلك الحدث (نكبة البرامكة)، فكان الحدث أثراً لسبب هو هذا القانون نفسه، وكان التاريخ في أحداثه ـ سواء ما وقع منها بالفعل (كما في

نكبة البرامكة)، أو ما لم يقع، وهو منها ممكن الوقوع، (كما في ما كان سينتج، بضرورة السياسة نفسها، عن عدم إقدام الرشيد على ضرب البرامكة، من إستبداد هؤلاء بالمُلك دونه)، ـ تحقيقاً لحركة الضرورة فيه.

بهذا التفسير الخلدوني، تظهر السببية التاريخية، في حقيقتها الفعلية، على نقيض ما هي عليه عند المؤرخين الأوائل من تعاقب، أو تتابع حَدَثي لا رابط فيه بين الأثر والسبب سوى ما تضعه عين المؤرخ التجريبي من تواصل خارجي بين الأحداث، في تسطّح الواقع التاريخي أحداثاً لا أصول لها، أي صوراً تجردت عن مادتها الاجتماعية. السببية التاريخية هي، عند ابن خلدون، هذه العلاقة التي يتحدّد فيها الحدث، في إمكان وقوعه، أو في استحالة هذا الوقوع منه، بالقوانين الموضوعية الضرورية التي تحكم الصيرورة الاجتماعية. انها، بتعبير آخر، هذه العلاقة التي تترابط فيها الأحداث، ليس بتتابعها الخارجي ـ وما هذا التتابع منها بترابط ـ بل بضرورة الاجتماع وقوانينه. فالأحداث آثار تولّدها حركة هذه الضرورة. لذا، في تفسيره نكبة البرامكة، لا يربط ابن خلدون هذا الحدث، ربطاً سببياً، بحدث سابق عليه، بل

يـربطـه بضرورة الاجتماع في قـاعـدة السيـاسـة (الانفـراد بـالـمُلـك). بهذا التفسير الذي يستنـد إلى علاقـة السببيـة التاريخية بين هذه الضرورة، من حيث هي القانون العمراني، وبين الحدث، من حيث هو أثر، منها أو منه، يبطل وجود أي علاقة سببية في تتابع الأحداث، حتى لو كان هذا التتابع الحدثي صحيحاً. معنى هذا أن الحدث ـ في المثال الذي نحن بصدد تحليله ـ حتى لو كان بذاته صحيحاً، أي حتى لو صحّ، افتراضاً، أن العباسة قد قامت بما قامت به، وان الرشيد قد استغضبَ، فهو ـ أي الحدث ـ ليس سبباً يفسر ما وقع، بل السبب في التاريخ هو القانون العمراني.

هكذا نرى أن النقد الخلدوني لمغالط المؤرخين لا يكمن في نقد منهجهم النقلي، أو في تصحيح مغالطهم، بقدر ما يكمن في هذا التفسير للتاريخ وأحداثه، بضرورة الاجتماع وقوانينه. فالغلط ليس في تحديد الحدث ـ السبب. لو كان كذلك، لكان النقد تصحيحاً له بتحديد الحدث ـ السبب، أي بالقول إن السبب ليس هذا الحدث، بل حدث آخر، أو بالقول، مثلاً، أنه ليس كما نُقل، بل شيء آخر. الغلط في الحقيقة، هو في قولهم إن السبب في التاريخ هو حدث. هذا القول هو

أساس المنهج النقلي. فابن خلدون يأخذ، إذن، على المؤرخين هذا الأساس الذي يقوم عليه منهجهم النقلي، والذي يولّد، بالضرورة، وباستمرار تلك المغالط التي ليس بإمكان منهجهم هذا أن يتلافى الوقوع فيها. معنى هذا أن الاختلاف بين صاحب «المقدمة» وبين من سبقه لا ينحصر في اختلاف في المنهج، **دون الفكر**، بين من أخطأ في نقل الخبر فلم يتمكن من التحقق من صحته بإرجاعه إلى الحدث، كما وقع، فنقله سرداً دون تحقيق، وبين من تمكّن من تصحيح الخطأ في نقل الخبر، فنقل الحدث خبراً صحيحاً، بأن سرَدَه كما وقع، فأرجع الخبر إلى الحدث في تماثله به، فظل التاريخ، في الحالتين، سرداً للأخبار، أي نقلا لها، مع فارق واحد هو أن هذا النقل فيه مغالط، في الحالة الأولى، بينما هو، في الحالة الثانية، لا مغالط فيه. لو كان هذا هو الاختلاف بين ابن خلدون ومن سبقه، لكان الفكر الخلدوني امتداداً للفكر التاريخي السابق عليه، لا يتميّز منه بجديد هو طابعه العلمي. لكنه ليس كذلك. فالاختلاف، كما سبق القول، ليس في المنهج إلا لأنه قائم بين فكر تاريخي هو علمي في تفسيره **الأحداث**، من حيث هي **واقعات**، بربطها بأسباب مادية

تولّدها هي قوانين العمران، وبين فكر غير علمي يكتفي من التاريخ بسرد أحداثه منقولة دون تحقيق. لئن كانت الممارسة التاريخية نقلاً للحدث في خبر، فان النقد فيها مستحيل، إلا إذا كان هذا النقد إرجاعاً للخبر إلى «أصله» الحَدَثي، أي إلى الحدث كما وقع. لكن هذا ليس بنقد، والتاريخ، في ممارسته هذه، ليس بعلم. فمثل هذه الممارسة لا تنتج **معرفة**، حتى لو لم تخطىء في نقل الأخبار، أو سردها. أما إذا كانت الممارسة التاريخية تفسيراً للواقعات بربطها بأسبابها، فالنقد في هذه الممارسة ليس ممكناً وحسب، بل هو ضروري، ولا يكون النقد هذا نقداً إلا بإرجاع الحدث، من حيث هو الخبر المنقول، إلى **أصله في ضرورة العمران**، أي بإرجاعه، ليس إلى تماثله بحدث وقع هو أصله، بل إلى هذه الضرورة التي هو منها الأثر. وما هذه العملية سوى **تحويل** للحدث إلى واقعة تاريخية، هي تحويل له إلى موضوع معرفة تاريخية. معنى هذا أن الحدث لا يصير، في الممارسة التاريخية، موضوع معرفة إلا بهذا التحويل له إلى واقعة تاريخية. وعملية هذا التحويل هي، بالضبط، ربطه بأسبابه، أي بالضرورة العمرانية نفسها التي هو منها الأثر. فأخذ الحدث بذاته أو لذاته، سرداً أو نقلاً، لا

يجعل منه موضوع معرفة. إن ما يجعل منه موضوع معرفة هو تحدده كأثر من ضرورة موضوعية، بوضعه في علاقة مع هذه الضرورة، هي علاقة السببية التي فيها يتحدد كأثر، فيصير في هذا التحدّد واقعاً (أو واقعة) تاريخياً قابلاً للدراسة العلمية، أي قابلاً لأن يكون موضوع معرفة تاريخية. فموضوع هذه المعرفة هو، إذن، وليد تلك الممارسة.

٩ ـ مقاييس النقد التاريخي:

في نصين سابقين، رأينا ابن خلدون يدعونا إلى «تأمل الأخبار وعرضها على **القوانين الصحيحة** حتى يقع لنا تمحيصها» (ص ١٣ ـ ١٤). فما هي هذه «القوانين الصحيحة»؟ وما هي طبيعتها؟ ثم إن ابن خلدون يدعونا إلى «أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران»، لأننا فيه نجد القانون «في تمييز الحق من الباطل في الأخبار» (ص ٣٧). القوانين الصحيحة التي يشير إليها ابن خلدون هي، إذن، قوانين هذا الاجتماع بالذات. في نص آخر، نجد تفصيلها. يقول ابن خلدون:

«... لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرّد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد أو الحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلّة القدم والحيد عن جادة الصدق. وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأيمّة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع

لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط...».
(ص ٩ ـ ١٠).

نستخلص من هذا النص أن مقاييس النقد التاريخي أربعة:

١ ـ **أصول العادة**: ليس «للعادة» في هذا النص، بالطبع، دلالة نفسية أو فردية، بل لها دلالة اجتماعية. إنها ما نشير إليه بعبارة «التقاليد». فهي، بالتالي، هذا الشكل المارسي المتكرّر من علاقة البشر بعالمهم. ولا يمكن أن يُفهم شكل هذه العلاقة إلا بارتباطه بما يسميه ابن خلدون «أحوال الاجتماع البشري». فالعادة تجد، إذن، أصولها في العلاقة العمرانية، من حيث علاقة اعتمار البشر عالمهم.

٢ ـ **قواعد السياسة**: وهذه القواعد مرتبطة أيضاً ـ كما رأينا في المثال السابق ـ بطبيعة العمران، وبأطوار الدولة.

٣ ـ **طبيعة العمران** والأحوال في الاجتماع الانساني. وطبيعة العمران **ضرورته**. إنها تعني خضوعه لقوانين موضوعية تحكم صيرورته التاريخية. والأحوال هي **الأطوار**

التي تمرّ بها هذه الصيرورة (كما في أطوار الدولة مثلاً) والتي **تحدد** حركة **التخالف** فيها. فبتحديد هذا **التخالف** في حركة **انتقال** العمران من حال إلى حال وما يترتب عليه من انتقال للدولة من طور إلى طور، يمكن للمؤرخ أن يؤرخ، وإلا تماثل عنده الماضي بالحاضر، وغاب عنه ما بينهما من اختلاف هو أساسي لوجود الممارسة التاريخية نفسها، ولطابعها العلمي.

٤ - وعن المقياس الثالث ينتج المقياس الرابع الذي هو قياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب. فصيرورة العمران، من حيث هي حركة تخالف وانتقال من حال إلى حال، أو من طور إلى طور، هي التي تقضي بهذا القياس، لتمييز ما بين الحاضر والذاهب من مماثلة أو مخالفة. إن هذا **المنهج من المقارنة** الذي يبتدئه ابن خلدون في الفكر التاريخي والاجتماعي يجد، إذن، أساسه المادي في بنية الصيرورة التاريخية للعمران، من حيث هي **حركة تخالف**.

وفي نص آخر، يعود ابن خلدون إلى القضية إياها ليحدد ما يحتاج إليه المؤرخ من معارف حتى يكون لممارسته طابع علمي، فيقول:

«... يحتاج صاحب هذا الفن (المؤرخ) إلى العلم بقواعد

السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعاصير في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها واخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل خبره، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيّفه واستغنى عنه...» (ص ٢٨).

في هذا النص، يؤكد ابن خلدون مرة أخرى مبادىء النقد التاريخي التي وضعها. ولكنه يؤكد أيضاً ما لم يؤكده في النص السابق من ضرورة التنبه إلى وجود **الاختلاف** بين الأمم والبقاع والأعصار في سائر الأحوال العمرانية. ووجود هذا الاختلاف هو الذي يقضي بضرورة المقارنة، في الممارسة التاريخية، بين الحاضر والغائب. فكيف يفهم ابن خلدون علاقة الاختلاف هذه، وكيف يفسرها؟

يقول في نص آخر: «ومن الغلط الخفيّ في التاريخ الذهول

عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيام. وهو داء دوى شديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم وتنحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأعصار، كذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، سنّة الله التي قد حلت في عباده (....) والسبب الشائع في تبدّل الأحوال والعوائد ان عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه (....) وأهل المُلك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها، ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة، ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة. فما دامت الأمم الأجيال تتعاقب في المُلك والسلطان لا تزال المخالفة في

العوائد والأحوال واقعة، والقياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعوج به عن مرامه. فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطّن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف، ويقيسها بما يشهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواة من الغلط...» (ص ٢٨ ـ ٢٩).

هذا **الغلط** الذي يشير إليه ابن خلدون هو في التاريخ **خفي**. لذا، كان نقده يتطلب من المؤرخ يقظة فكرية ونظرية أكبر من تلك التي يتطلبها نقد مغالط المؤرخين الأخرى. والسؤال، في هذا المجال هو التالي: أين يكمن هذا الغلط؟ ومن أين يأتي طابع الخفاء فيه؟ أما الغلط فهو في الذهول عن حركة التبدل في أحوال الاجتماع وعن **الاختلاف** القائم فيها بين حال وحال، بالانتقال من حال إلى حال.

والغلط هذا خفي لا يتجنب الوقوع فيه إلا من كان مسلحاً بنظرية العمران وصيرورته التاريخية.

ولئن دققنا النظر في لغة ابن خلدون التي تجري فيها معالجة قضية الاختلاف هذه، لوجدنا بعض الالتباس: فمن

جهة أولى، يبدو للقارىء ان ابن خلدون يتأوّل حركة التبدّل في حركة الاجتماع كأنها «سنّة الله في عباده». فهي الحركة نفسها التي نجدها في الأشخاص، بمعنى أن ضرورتها هذه هي ضرورة **طبيعية**. ثم إنها حركة تدرّجية في التبدّل، لا يظهر فيها الاختلاف إلا بالابتعاد عن المصدر الأول، أو الأصل. وهذا قول لا أصالة فيه، فالفكرة التي يتضمنها هي فكرة فقهية دينية نجدها عند الكثيرين من المفكرين السابقين.

لكننا، من جهة ثانية، نجد عند ابن خلدون محاولة جدية لفهم حركة التقطع في الحركة التاريخية نفسها، وذلك في كلامه على أحوال العمران، أو أحوال اعتمار العالم. فهو يجد في هذه **العلاقة المادية** من اعتمار البشر عالمهم، أساس الاختلاف بين أحوال العمران، وليس «سنة الله». معنى هذا، بتعبير آخر، ان **الاختلاف** ذاك راجع إلى أسباب مادية تاريخية، لا إلى أسباب طبيعية غيبية. أو قل ان تلك الأسباب، لا هذه، هي التي تفسر الاختلاف. ولئن كانت «سنة الله» تؤكده، فهي، في النص الخلدوني نفسه **لا تفسره**، فالتفسير، في هذا النص، **مادي**. والأمثلة التي يؤيد بها ابن خلدون فكره تدل، كلها، على ما نقول. (ص ٣٠

وما بعدها). ثم إن نظريته في أطوار الدولة تؤكد هذا التفسير المادي التاريخي للاختلاف. فثمة علاقة تواز بين أحوال العمران وأطوار الدولة، كما أن الانتقال في العمران من حال إلى حال مرتبط بانتقال الدولة من طور إلى طور، والعكس بالعكس. طبيعي إذن، أن نذهب في تأويل الفكر الخلدوني في هذا الاتجاه المادي التاريخي، لا سيما أن الاختلاف المادي فيه بين حال وحال، أو بين طور وطور، هو مقياس التحقيق في الممارسة التاريخية. يؤكد صحة هذا التأويل ان ابن خلدون يؤرخ الماضي بقياسه على هذه الأطوار التي تمر بها الدولة، وهذه الأحوال التي يمرّ بها العمران. فالتاريخ يتمرحل عنده بهذه الأطوار ـ قياساً على صيرورة الدولة ـ وبهذه الأحوال العمرانية ـ قياساً على صيرورة العمران.

بهذا التمرحل وحده للتاريخ، تمكن كتابة التاريخ، ويمكن للتاريخ أن يصير علماً. بهذا التمرحل، يظهر بوضوح بطلان النظرة التجريبية التي ترى في حركة التاريخ حركة استمرار وتتابع.

الخاتمة

في غياب الاقتصادي في الفكر الخلدوني

كنا قد أشرنا في بدايات هذا البحث إلى غياب مفهوم **الاقتصادي** في البناء النظري الخلدوني، وقلنا إن هذا البناء يكاد يكون قائماً، في تماسكه الداخلي، على قاعدة غياب هذا المفهوم الذي هو هو نفسه مفهوم نمط الانتاج. والسؤال الذي يُطرح في هذا المجال هو التالي: ما الذي يفسر غياب هذا المفهوم في الفكر الخلدوني؟ ألا يحول هذا الغياب دون طبع هذا الفكر بطابع مادي؟ كيف يصحّ تأكيد علمية هذا الفكر، بينما علمية الفكر تقضي بأن يؤكد الفكر أن **الاقتصادي** هو المحدِّد للكل الاجتماعي في حركته التاريخية نفسها؟

قد يكون للبعض على هذا السؤال اعتراض هو أن السؤال قد يتضمن، في صيغته نفسها، إسقاطاً للفكر الماركسي على الفكر الخلدوني ـ أو ما يشبه الإسقاط ـ في شدّ هذا، قسراً،

في اتجاه ذاك، كأن المأخذ عليه أنه لم يكن فكراً ماركسياً، حتى قبل أن يكون فكرٌ ماركسي.

لعل في السؤال ما يثير التباساً، بل لعل فيه ما يسمح بمثل هذا الاعتراض. فلنوضح للقارىء فكرنا، ولنوضح المنهج الذي يعتمد. .

في أول سطر من هذا البحث حدّدنا منهج البحث فقلنا إننا سنقرأ النص الخلدوني في ضوء **الفكر المادي**. وكل قراءة محكومة بموقع الفكر الذي به تكون، ولا قراءة إلا من موقع فكري محدّد. أما تلك التي قد تدّعي أنها من خارج المواقع كلها، فمستحيلة في مبدئها، إلاّ إذا كانت من موقع المطلق، فكان الله، إذّاك، هو القارىء. لكن هذا افتراض نرفضه، ما دام فعل الكتابة فعلاً تاريخياً، وفعل القراءة كذلك. لا إفلات للفكر من أفق الزمان. فيه ترتسم ملامحه. يتغيّر بتغيّر موقع النظر فيه. كأنه ليس إياه. كأنه ليس بواحد. يتعدد. يتجدد. كلما قُرىء يصير. إنه المتخالف في صيرورته. ألاّ يكون هو هو: هذه صيرورته. وكينونته ألاّ يكون جوهراً، بل أن يكون، دوماً، **في علاقة** بفكر يستقرئه. بهذه العلاقة وحدها يكون، لا وجود له إلا بها،

ولها الوجود كله. إنها، بالضبط، وجوده الزماني، هذا الذي ليس له غيره.

لكن، حتى لا تكون القراءة إسقاطاً لفكر على آخر يلغي ما قد يكون بين الفكرين من اختلاف، فيلغي فعل القراءة نفسه، لا بد للفكر القارىء من أن يكون قادراً على أن يفكّر الاختلاف فيقرأه: فيكون به قادراً على أن يقيم الحد المعرفي الفاصل بينه وبين ما يقرأ، سواء أكان الفكر القارىء **فكر اختلاف،** أو قل **فكراً اختلافيّاً،** حتى لو كان بين القارىء والمقروء من الفكر تماثل. ذلك أن التماثل **نسبي** بينهما، قائم على **قاعدة من الاختلاف** هي **قاعدته المادية** نفسها. لذا، كان الفكر الاختلافي، بالضرورة، فكراً **مادياً،** وكانت القراءة به ممكنة، لا من حيث هي إسقاط لفكر على آخر، بل من حيث هي، بالعكس، قراءة المختلف، بفكر مختلف.

أما الفكر التماثلي فعاجز عن أن يفكر الاختلاف. لذا كانت القراءة به باطلة: فإذا قرأ تمرأى، فأتى المقروء على صورته، يتعرّفه إذ يتعرّف وجهه. كالخالق ينظر في ما خلق، فتدلّ عليه خليقته، والفكر ذاك بها يستدلّ عليه. يكرّر فعل

الخلق ويصبو إلى فعل هو النموذج في المطلق، يتكرّر في كل جديد. إنه الفكر الديني. تسميه الفلاسفة فكراً مثالياً. وهو النرجسيّ بامتياز. يحكم أفكاراً قد تتباين في الظاهر، والمنطق منها واحد، إذا هي رُدّت إليه. ويظهر في أكثر من شكل. في أن تقول، مثلاً: لا يفهم الاسلامَ سوى فكر إسلامي. يخطئه فكرٌ يختلف عنه. للغرب فكر الغرب، وللشرق فكر الشرق، بل حتى للبنان أيضاً فكره. فكر الأصالة، أو فكر الخصوصية، أي فكر الذات. بالتماثل تكون المعرفة، من داخل: تكراراً به يبقى كلٌّ في أصالته، ويبقى لها. فما الزمان، وما التاريخ سوى حركة هذا التكرار العظيم الذي ربما سمّاه البعض (هيجل) التشامل، فيه التعرّف بعد طول اغتراب. ثم تلتئم الذات بالذات في فكر التماثل. كل جديد هو قديم يتكرر. هكذا يسمح بعض الكتبة لنفسه بأن ينظر في حاضر تاريخنا الاجتماعي وجديده بعين قديم من الفكر هو عنده فكر الداخل ـ الأصالة ـ الخصوصية، أو بكلمة، فكر الاسلام الذي هو واحد في تعدّده، من حيث هو فكر الذات في وجه فكر الآخر. وما دام التاريخ حركة يتكرر فيها الواحد، من حيث هو الجوهر، فطبيعي أن يكون ذلك المنهج من النظر

متّسقاً، إذ الجديد يكرّر القديم في وحدة الذات بالذات. إذن، مفتاح معرفة الحاضر هو الماضي، من حيث أن الماضي هو الذات قبل اغترابها في الآخر. والأصالة تقضي بضرورة عودة الذات إلى الذات ضد الآخر. بفكر ابن خلدون يحاول، مثلاً، أن يتسلح بعض الكتبة من أتباع ذلك الفكر الديني، ضد الفكر المادي وكونيّته. وفي هذا ما يشهد على أن الحاضر ـ والصراع الطبقي في الحاضر ـ هو الذي يفسّر تفسيراً مادياً منهج ذلك الفكر، في حنينه إلى ماضٍ يستحضره، ضد القائم والآتي، فيرى فيه جديداً يتوق إليه، ونموذجاً يسعى إلى تحقيقه، ضد الجديد الفعلي المتولّد في حركة حاضر يتصدّع.

وفي السياسة تأخذ تلك الحركة من التكرار اسم التصالح. فالنقيض مثيل النقيض، ولا تناقض في التماثل. إنما وهم منه يولّده إلغاء النقيض الفعلي الذي ليس نقيضاً للقائم إلا بقدر ما هو عنه مختلف. فبالاختلاف يكون التناقض، صراعاً في هدف التغيير. والتغيير هذا، لأنه مادي، لا يكون بالتصالح، بل بتقويض القائم ونظامه. وقياساً على ما سبق نقول: لا يُنقض الطائفي بالطائفي، لا في الفكر ولا في السياسة، بل به

يتعزّز، حتى لو كان نقداً. لا تناقض بين الطائفي والطائفي، حتى لو بدا بينهما تناقض، كالذي يظهر بين هذا الطرف أو ذاك من شتى الأطراف الطائفية في الحرب الأهلية في لبنان، من حين إلى آخر، بحسب تطور التناقض الطبقي الفعلي في هذه الحرب، بين القوى الرجعية الفاشية، وبين القوى الوطنية الديمقراطية. لا تناقض بين أطراف متماثلة تتبادل أدوارها من موقع طبقي واحد. لا اختلاف بينها، بل **ائتلاف** يضعها جميعاً في **طرف واحد** من التناقض، هو الطرف البرجوازي المسيطر. وهي فيه، على اختلافها الظاهري، **بالطائفي واحدة،** من حيث أن الطائفي هو الشكل التاريخي المحدّد الذي فيه يسيطر ذلك الطرف المسيطر. أما نقيض هذا فليس بطائفي، ولا يمكن له أن يكون كذلك. فلو كان، برغم هذا، كذلك، فمارس نقض البرجوازية ونظام سيطرتها الطبقية ممارسة طائفية، لتعطّل نقضه، ولانتفى وجوده الطبقي نفسه، من حيث هو نقيض البرجوازية. هذا يعني، بتعبير آخر، أن الطرف الذي هو في التناقض الطبقي القائم نقيض البرجوازية، إنما هو نقيض الطائفي، من حيث هو نقيض البرجوازية. وهو أيضاً هذا النقيض نفسه، من حيث هو،

بالضبط، نقيض الطائفي. أو قل إن نقضه الطائفي، في هذه الشروط التي يوجد فيها البرجوازي في شكله الطائفي الملازم له، يضعه في موقع طبقي هو موقع نقيض البرجوازية. فالتلازم القائم بين الطائفي والبرجوازي هو الذي يحدد التلازم الفعلي بين نقيض هذا ونقيض ذاك.

على قاعدة الاختلاف يقوم التناقض، لأن التناقض مادي. هذا ما يمكن استخلاصه مما سبق. وهذا ما نصل إليه لنؤكد، من جديد، ضرورة النظر في الفكر الخلدوني في ضوء فكر مادي هو فكر اختلافي قادر على قراءة هذا الفكر في تميّزه، بوضعه في حدود بنيته، وفي شروطه التاريخية الخاصة. من موقعه الذي هو هو، في الحاضر، موقع اختلافه، يطرح هذا الفكر على الفكر الخلدوني ذلك السؤال الذي هو وحده قادر على طرحه: **لماذا غياب الاقتصادي في فكر هو، في تميّزه نفسه، فكر مادي؟** وكيف تستقيم علمية هذا الفكر على قاعدة ذاك الغياب؟

لعل شرط تَمَفْهُم الاقتصادي أن يتعمم الانتاج السلعي، فينتقل، باستحالة قوة العمل نفسها سلعة، إلى الانتاج الرأسمالي الذي فيه تستقل القيمة بذاتها عن السلع جميعاً،

فتوجد لذاتها متشيّئة في رأس المال الذي يظهر كشيء، وما هو بشيء، بل علاقة اجتماعية هي، بالضبط، علاقة إنتاج. ليس غريباً أن ينتظر علم الاقتصاد بدايات القرن التاسع عشر حتى يتكون في علم مستقل متميز بتميّز موضوعه واستقلاله. وسواء أكان الاقتصادي، موضوع هذا العلم، هو **الحاجة**، كما في الاقتصاد الكلاسيكي البرجوازي، أو **نمط الانتاج**، كما في النقدّ الماركسي لهذا الاقتصاد، فإن ما يمكن لحظه هو أن تَمَفْهم **الاقتصادي**، في تحدّده كموضوع لعلم متميز قائم بذاته، يجد شرطه التاريخي المادي في صعود الرأسمالية وتوسعها، من حيث هي نمط الانتاج المسيطر في البنية الاجتماعية القائمة. هذا يعني، بتعبير آخر، أن تحديد الوضع النظري للاقتصادي في الكل الاجتماعي مرتبط، في إمكانه نفسه، بتكوّن الرأسمالية وسيطرتها في هذا الكل. لا لأن الاقتصادي يلعب في هذا النمط من الانتاج دون غيره دور العامل **المسيطر**، بالاضافة إلى دوره الطبيعي الذي هو في كل نمط من الانتاج دور العامل المحدِّد، كما يؤكد بولنتزاس، استناداً إلى آلتوسير، ـ فالسيطرة، في رأينا، هي بالعكس دوماً **للسياسي**، مهما اختلفت أشكال ظهوره، من حيث هو

هو الصراع الطبقي، في تحدده بالاقتصادي، (لمزيد من التفصيل حول هذه القضية، بالإمكان الرجوع إلى كتابنا «في التناقض») ـ بل ربما لأن الاقتصاد الطبيعي الذي يغلب، في وجه عام، في الأنماط السابقة على الرأسمالية، يسهم في تغييب الاقتصادي، ويحول دون تمفهمه النظري، من حيث هو ـ أي ذلك الاقتصاد الطبيعي ـ محكوم بآلية من إعادة الانتاج هي آلية إعادة الانتاج البسيطة التي لا توسع فيها، بل تكرار كأنه القدر. بعكس آلية التوسع في إعادة إنتاج رأس المال التي كسرت، ربما لأول مرة في التاريخ، حركة التكرار القدري في إعادة الإنتاج الخاصة بأنماط الانتاج السابقة على الرأسمالية، فتحرر الانتاج، وتحررت قواه ـ لا سيما بفعل الثورة العلمية، فالثورة الصناعية ـ وتأكد طابعه **الاجتماعي التاريخي، فالمادي بالتالي،** ضد طابع طبيعي كان له، كقدر غيبي يحكمه. وكان في أساس هذا التحرر كله، ربما كشرط له، **تحرر قوة العمل** من كل قيد، حتى من قيد الشروط المادية الضرورية للعمل، فاستحالت سلعة تتفرد، دون غيرها من السلع جميعاً، بميزة إنتاج **القيمة،** في علاقة اجتماعية محددة من الانتاج هي، بالضبط، العلاقة الرأسمالية. بهذه العلاقة يتحدد

الاقتصادي، وفي شكلها الرأسمالي هذا ينوجد في صفائه النظري.

ومهما يكن من أمر هذه الأسباب أو غيرها مما لم نذكر، ومما يضيق عنها إطار هذه الخاتمة لو ذكرنا، فإن ما يهم البحث، في حاله الراهنة، هو التأكيد على ارتباط الفكر، حتى في نشاطه النظري نفسه، بشروطه التاريخية المادية، ارتباطاً لا إفلات منه، مهما شطّ الفكر أو جمح. بل إنه، حتى في جموحه هذا، يؤكد ارتباطه ذاك في أكثر من شكل. فغياب الاقتصادي، مثلاً، في الفكر الخلدوني ـ وهذا موضوع بحثنا الآن ـ لا ينفي عن هذا الفكر طابعه المادي بقدر ما قد يؤكده. وما في هذا القول منا لعب لفظي، وما فيه مهارة جدل. فلو صح أن تمفهم الاقتصادي مشروط بتكوّن نمط الانتاج الرأسمالي وسيطرته، فمن الخطأ الفادح أن يُطلب من هذا الفكر أن ينتج معرفة تحول الشروط المادية نفسها لنشاطه النظري دون إنتاجها، ومن الخطأ الفادح أن يُنفى الطابع المادي عنه بسبب غياب ذلك المفهوم فيه. ولعل ما يقود إلى الوقوع في مثل هذا الخطأ هو ما يسميه ابن خلدون، بحس تاريخي مادي رهيف، «الذهول عن تبدل الأحوال بتبدّل الأعصار ومرور الأيام». إنه، بالضبط، تغييب التاريخ في

قراءة الفكر وفي قراءة الواقع أيضاً. وما نظن أن فكراً مادياً متّسقاً يرتكب خطأ كهذا. فلئن فعل، فإسقاط لنفسه على فكر خلدوني فيه يتمرأى. وما هو، في هذا، بفكر مادي، حتى لو ادّعى المادية، أو الماركسية. أما الفكر المادي، فمن موقع اختلافه، في الحاضر، كفكر ماركسي، يبحث، بل من الضروري أن يبحث عن الطابع المادي للفكر الخلدوني في حيّز آخر غير الحضور النظري للاقتصادي في البناء المفهومي لهذا الفكر. فالمادية لم تبتدعها الماركسية، ولم تبتدئها. إنها قديمة قدم الفلسفة نفسها، تتجدد في أشكال مختلفة، بتجدد الصراع الدائم بينها وبين المثالية. لا يمكن، إذن، حصرها في الماركسية التي هي فيها شكل تاريخي محدد، لكنها فيه في شكلها المتّسق. (وحدها الماركسية هي مادية متّسقة). هذا يعني، في تعبير آخر، أن المادية ليست واحدة. فلو كانت كذلك، وكانت هي هي الماركسية، لصحّ ما قد يزعم بعض المتزمتين من أن الماركسية هي المقياس بالمطلق، به يُقاس كل فكر، فتختلف درجة ماديته باختلاف قربه من ـ أو بعده عن ـ المقياس الذي هو هو النموذج، كأنه مثال أفلاطوني. يكون الفكر، إذّاك، مادياً في حالة واحدة هي الحالة التي

يتطابق فيها مع النموذج. ولا تطابق بين الاثنين إلاّ على قاعدة من وحدة التماثل بينهما. إذن، يكون الفكر مادياً إذا كان ماركسياً، لأن الفكر الماركسي وحده هو الفكر المادي. أما الأفكار الأخرى، لا سيما تلك التي هي سابقة عليه، فغير مكتملة في ماديتها، تكتمل فيه إذا تطابقت به فصارته. به تُقاس، وكل اختلاف يميّزها منه ليس سوى اختلال فيها، أو نقصان. هكذا ينزلق ذلك الفكر، بتنمذجه، من موقع فكر هو اختلافي لأنه مادي، يفكر الاختلاف فيردّه إلى شروطه المادية التي هو بها اختلاف مادي، إلى موقع فكر تماثلي هو موقع نقيضه، به ينقلب الاختلاف تماثلاً، بتغييب شروطه تلك. لا يمكن لفكر يحكمه منطق التماثل أن يفكر الاختلاف؛ فلئن هو فكّره، ألغاه، بردّه إياه تماثلاً، بضرورة المنطق الذي يحكمه. على قاعدة مادية هي قاعدة الحركة التاريخية نفسها يقوم كل اختلاف، سواء بين فكر وفكر، أو بين واقع وواقع. لعل تأويلاً هيجلياً للفكر الماركسي، أو لعل نظراً فيه بمنطق التماثل نفسه الذي يحكم الفكر الهيجلي، هو الذي يفسر انزلاقه الممكن من موقعه المختلف إلى موقع نقيضه. فزوال الاختلاف بين النقيضين، بتأويل هيجلي لـوحـدة التنـاقـض

بينهما، من حيث هي وحدة تماثل، ـ كما في القول، مثلاً، إن الديالكتيكية الماركسية هي هي الديالكتيكية الهيجلية، لكن مقلوبة ـ هو الذي يسمح بذلك الانزلاق الذي يحول، تالياً، دون رؤية الفكر الخلدوني في تميّزه بذاته، أي في اختلافه، **كفكر مادي**، عن الفكر الماركسي الذي به يُقرأ. نقول هذا ونؤكد أن النظر في الفكر الخلدوني بفكر يحكمه منطق التماثل، كالفكر الهيجلي مثلاً، أو كفكر «ماركسي» محكوم بمنطق التماثل إياه الذي يحكم الفكر الهيجلي، بسبب من انزلاقه إلى موقع هذا الفكر، يقود إلى نتائج تختلف اختلافاً جذرياً عن النتائج التي قادتنا إليها قراءتنا. (قارن بقراءة هيجلية كالتي نجدها، مثلاً، في أطروحة ناصيف نصار). والاختلاف هذا عائد، بالطبع، إلى اختلاف في الفكر الذي به نقرأ. من هنا أتت ضرورة ألا ننحرف في قراءة الفكر الماركسي، بما هو فكر ماديّ متّسق، عن منطقه كفكر اختلافي، حتى لا ننحرف بالفكر الخلدوني نفسه، في قراءتنا إياه بذاك الفكر، عن منطقه كفكر مادي. ومادية هذا لا ينتقص منها اختلافه عن ذاك. فلا معنى للقول، مثلاً، ـ إلا، ربما، في فكر تماثلي ـ إن الفكر الخلدوني **أقلّ** مادية من الفكر الماركسي

الذي له كمال المادية، ولذاك نقصانها. بل ربما يجب القول، بالعكس، إن مادية الفكر الخلدوني تكمن، بالتحديد، في **اختلافه** عن الفكر الماركسي، من حيث أن هذا الاختلاف هو **اختلاف مادي**. فاختلاف الشروط التاريخية المادية الخاصة بكل من الاثنين هو الذي يقضي **بضرورة وجود اختلاف** بينهما. والاختلاف هذا ليس كمّيّاً، ولا معنى له أن يكون كذلك، فالمادية لا تُقاس بدرجات على نموذج من الفكر يجسّدها. إنه، بالعكس، اختلاف **بنيوي، لأنه مادي في الفكر والمعرفة**.

في أفق يتحدد بالقفز من فوق الشروط المادية للفكر، وبتجريده منها، يمكن أن نأخذ على الفكر الخلدوني غياب مفهوم **الاقتصادي** فيه، فنرفض، بالتالي، أن يكون له طابع مادي، قياساً على فكر نضعه، بتأويل معين، نموذجاً للمادية، هو الفكر الماركسي، ونرفض أيضاً، بهذا الرفض، أن يكون له طابع علمي. لكن هذا الأفق من الفكر ليس بأفق لفكر تاريخي، ولا لفكر مادي؛ وليس، بالتالي، أفقاً لفكر علمي، من شروطه الأساسية أن يكون مادياً، تاريخياً. فكيف نحكم على مادية الفكر الخلدوني، وعلى علميته، بفكر يقتلعه من

شروطه ليضعه فوقها، وينظر فيه من خارج التاريخ، كأنه في فضاء من المطلق؟

بفكر آخر ننظر فيه، هو فكر مادي تاريخي يضعه في أفق شروطه، وينظر فيه من داخل هذه الشروط، وفي علاقة بها. لذا، يمكن القول بدقة إن الفكر الخلدوني فكر مادي بسبب من اتساقه مع هذه الشروط نفسها التي تحول دون تمفهم الاقتصادي. فغياب هذا المفهوم فيه إنما هو نتيجة لاتساقه هذا الذي هو هو تأكيد لماديته، والذي ينعكس، في بنائه النظري، في الموقع المحوري الذي يحتله فيه مفهوم العصبية، وفي تأكيده دور السيطرة الطاغية الذي يعود، بالتالي، إلى الايديولوجي - السياسي في المجتمعات القبلية. فكأن **مادية** الفكر الخلدوني، في شكلها التاريخي المحدد الذي تظهر فيه في غياب مفهوم الاقتصادي، (من حيث أن غياب هذا المفهوم يدلّ على اتّساق لذلك الفكر مع شروطه المادية، هو تأكيد لماديته)، هي في **علاقة عكسية** مع الشكل التاريخي المحدد الذي تتحدد فيه مادية الفكر الماركسي: حضور مفهوم الاقتصادي في هذا الفكر، وتأكيد دوره المحدِّد للكل الأجتماعي.

لا في حيّز مفهوم الاقتصادي، بل ربما في حيّز مفهوم

العصبية، من حيث هو ناظم شبكة المفاهيم العمرانية، يمكن البحث عن الطابع المادي للفكر الخلدوني. أما علميّته، فلها شكل ماديته، ولها، بالتالي، كهذه، طابع تاريخي تحدده الشروط نفسها التي تحدد شكل ماديته. هذا يعني أن من الخطأ وضع نموذج للعلميّة، (أو للمادية)، به تُقاس علمية (أو مادّية) كل فكر، كأن فكراً ما (ضمنياً هو الماركسي) هو النموذج، فهو **المطلق** الذي، **به**، كل ما عداه **نسبي**.

ليس من فكر هو النموذج، وليس على نموذج ينبني الفكر العلمي. ولئن كانت المعرفة التي ينتجها هذا الفكر نسبية، فهي نسبية، لا بقياسها على مطلق من المعرفة ينتجه فكر ـ نموذج، بل بضرورة طابعها التاريخي. فعلميتها قائمة في الحدود التي ترسمها شروطها التاريخية المادية، تلك التي هي فيها تُنتج. إن تاريخية المعرفة العلمية هي التي تحول، إذن، دون أن يكون لهذه المعرفة نموذج، أو أن تكون نتاجاً لفكر ـ نموذج. كل فكر محكومٌ بشروطه، حتى في طموحه أن يكون النموذج، يطبعه التاريخ، فيطبع المعرفة التي ينتج.

والشروط التي فيها أنتج الفكر الخلدوني منظومة المعارف التاريخية والعمرانية في «المقدمة»، هي شروط مجتمع قبلي

تغيِّب فيه علاقاتُ القرابة علاقاتِ الانتاج من غير أن تلغيها، بل بها تتحدد في تحديدها العصبية، من حيث هي القوة المحرّكة للتاريخ، أو قل إنها ـ أي العصبية ـ تظهر كذلك في تحدّدها هذا الذي هي به أثر من اقتصادي لا حضور له إلاّ في أثره. ولقد رأينا أن تمفهم الاقتصادي في مثل هذا المجتمع ما قبل الرأسمالي أمر يصعب تصور إمكانه. لذا، يمكن القول إن بنية هذا المجتمع هي هي العائق المادي الذي يصطدم به الفكر الخلدوني، في عجز بنائه النظري عن القبض المعرفي على الاقتصادي، في نشاطه العلمي نفسه، أي في إنتاجه معرفة نمط التحرك الداخلي للمجتمعات العربية الاسلامية، في تحكّم آلية العصبية بها. ولهذا العجز فيه أساس مادي لا ينفي علميته، بل يؤكدها، من حيث هو يدلّ على حدودها. فعلميّته محدودة بحدود ماديته. ككل فكر علمي له حدوده التي هو فيها فكر علمي، فإذا تخطّاها، أو رُفِعَ إلى المطلق، فقد علميّته. هكذا يُفقد الفكرَ الخلدوني علميّته بعضُ الكتبة من متأوّليه تأويلاً دينيّاً هو عندهم سلاح في صراع ايديولوجي طبقي راهن ضد الفكر الثوري المادي، فيستنفرون ابن خلدون ضد ماركس، في استنفارهم الشرق ضد الغرب، والذات ضد الآخر،

فيقتلعون منظومة المفاهيم الخلدونية من تربتها التاريخية، فتبدو صالحة لكل زمان ومكان، فهي هي فكر الأصالة، والأصالة هي الأصالة، إسلامٌ هو جوهر يتكرر.

لكن علمية الفكر الخلدوني انبنت ضد فكر غيبي يلغي بالوهم التاريخ، ويلغي بالوهم شروطه. لقد أقام ابن خلدون في الفكر العربي قاعدة للفكر العلمي، وهيّأ لهذا الفكر البناء التحتي النظري الذي هو ضروري لإقلاعه، وأقلع به في حقل التاريخ والعمران، فاخترق جدار الفكر الديني إلى فضاء آخر من المعرفة يرتسم جديده في حدود بنية اجتماعية قبلية هي التي كانت قائمة في المغرب في القرن الرابع عشر. ولئن نحن حاولنا، في هذا البحث، قراءة نص منه بفكر مادي، فلأن الفكر المادي قادر، من حيث هو فكر اختلافي، على تحرير العلمي فيه من حدود تعوق تطوره، كفكر مادي متّسق. ليست العلاقة التي نُقيمها بين ابن خلدون وماركس علاقة استبدال لهذا بذاك، أو لذاك بهذا. إنها، بالعكس، علاقة تاريخية يتحدد فيها الفكر الماركسي كنقد للفكر الخلدوني، من حيث أن بهذا النقد تتحدد علميّة هذا الفكر، وبه تتقدم المعرفة.

الملحق

هذه بعض النصوص التي استندنا إليها في دراستنا، نضعها بين يدي القارىء، للفائدة.

النص الأول

أَمّا بَعْدُ فَإِنَّ فَنَّ ٱلتَّارِيخِ مِنَ ٱلْفُنُونِ ٱلَّتي تَتَداوَلُهُ ٱلأُمَمُ وَٱلأَجْيَالُ وَتُشَدُّ إِلَيْهِ ٱلرَّكَائِبُ وَٱلرِّحَالُ، وَتَسْمُو إِلَى مَعْرِفَتِهِ ٱلسُّوقَةُ وَٱلأَغْفَالُ، وَتَتَنَافَسُ فِيهِ ٱلْمُلُوكُ وَٱلأَقْيَالُ، وَتَتَسَاوَى فِي فَهْمِهِ ٱلْعُلَمَاءُ وَٱلْجُهَّالُ، إِذْ هُوَ فِي ظَاهِرِهِ لاَ يَزِيدُ عَلَى أَخْبَارٍ عَنِ ٱلأَيَّامِ وَٱلدُّوَلِ، وَٱلسَّوَابِقِ مِنَ ٱلْقُرُونِ ٱلأُوَلِ، تَنْمُو فِيهَا ٱلأَقْوَالُ، وَتُضْرَبُ فِيهَا ٱلأَمْثَالُ، وَتُطْرَفُ بِهَا ٱلأَنْدِيَةُ إِذَا غَصَّهَا ٱلإِحْتِفَالُ، وَتُؤَدِّي لَنَا شَأْنَ ٱلْخَلِيقَةِ كَيْفَ تَقَلَّبَتْ بِهَا ٱلأَحْوَالُ، وَٱتَّسَعَ لِلدُّوَلِ فِيهَا ٱلنِّطَاقُ وَٱلْمَجَالُ، وَعَمَّرُوا ٱلأَرْضَ حَتَّى نَادَى بِهِمِ ٱلارْتِحَالُ، وَحَانَ مِنْهُمُ ٱلزَّوَالُ، وَفِي بَاطِنِهِ نَظَرٌ وَتَحْقِيقٌ،

وَتَعْلِيلٌ لِلْكَائِنَاتِ وَمَبَادِئِهَا دَقِيقٌ، وَعِلْمٌ بِكَيْفِيَّاتِ ٱلْوَقَائِعِ وَأَسْبَابِهَا عَمِيقٌ، فَهُوَ لِذَلِكَ أَصِيلٌ فِي ٱلْحِكْمَةِ عَرِيقٌ، وَجَدِيرٌ بِأَنْ يُعَدَّ فِي عُلُومِهَا وَخَلِيقٌ، وَإِنَّ فُحُولَ ٱلْمُؤَرِّخِينَ فِي ٱلإِسْلاَمِ قَدِ ٱسْتَوْعَبُوا أَخْبَارَ ٱلأَيَّامِ وَجَمَعُوهَا، وَسَطَّرُوهَا فِي صَفَحَاتِ ٱلدَّفَاتِرِ وَأَوْدَعُوهَا، وَخَلَطَهَا ٱلْمُتَطَفِّلُونَ بِدَسَائِسَ مِنَ ٱلْبَاطِلِ وَهِمُوا فِيهَا وَٱبْتَدَعُوهَا، وَزَخَارِفَ مِنَ ٱلرِّوَايَاتِ ٱلْمُضْعَفَةِ لَفَّقُوهَا وَوَضَعُوهَا، وَٱقْتَفَى تِلْكَ ٱلآثَارَ ٱلْكَثِيرُ مِمَّنْ بَعْدَهُمْ وَٱتَّبَعُوهَا، وَأَدَّوْهَا إِلَيْنَا كَمَا سَمِعُوهَا، وَلَمْ يُلاَحِظُوا أَسْبَابَ ٱلْوَقَائِعِ وَٱلأَحْوَالِ وَلَمْ يُرَاعُوهَا، وَلاَ رَفَضُوا تُرَّهَاتِ ٱلأَحَادِيثِ وَلاَ دَفَعُوهَا، فَٱلتَّحْقِيقُ قَلِيلٌ، وَطَرْفُ ٱلتَّنْقِيحِ فِي ٱلْغَالِبِ كَلِيلٌ، وَٱلْغَلَطُ وَٱلْوَهْمُ نَسِيبٌ لِلأَخْبَارِ وَخَلِيلٌ، وَٱلتَّقْلِيدُ عَرِيقٌ فِي ٱلآدَمِيِّينَ وَسَلِيلٌ، وَٱلتَّطَفُّلُ عَلَى ٱلْفُنُونِ عَرِيضٌ طَوِيلٌ، وَمَرْعَى ٱلْجَهْلِ بَيْنَ ٱلأَنَامِ وَخِيمٌ وَبِيلٌ، وَٱلْحَقُّ لاَ يُقَاوَمُ سُلْطَانُهُ، وَٱلْبَاطِلُ يُقْذَفُ بِشِهَابِ ٱلنَّظَرِ شَيْطَانُهُ، وَٱلنَّاقِلُ إِنَّمَا هُوَ يُمْلِي وَيَنْقُلُ، وَٱلْبَصِيرَةُ تَنْقُدُ ٱلصَّحِيحَ إِذَا تَمَقَّلَ، وَٱلْعِلْمُ يَجْلُو لَهَا صَفَحَاتِ ٱلْقُلُوبِ وَيَصْقُلُ ص ٣-٤

النص الثاني

فَأَنْشَأْتُ فِي ٱلتَّارِيخِ كِتَاباً، رَفَعْتُ بِهِ عَنْ أَحْوَالِ ٱلنَّاشِئَةِ مِنَ ٱلأَجْيَالِ حِجَاباً، وَفَصَّلْتُهُ فِي ٱلأَخْبَارِ وَٱلإِعْتِبَارِ بَاباً بَاباً، وَأَبْدَيْتُ فِيهِ لأَوَّلِيَّةِ ٱلدُّوَلِ وَٱلْعِمرَانِ عِلَلاً وَأَسْبَاباً، وَبَنَيْتُهُ عَلَى أَخْبَارِ ٱلأُمَمِ ٱلَّذِينَ عَمَّرُوا ٱلْـمَغْرِبَ فِي هٰذِهِ ٱلأَعْصَارِ، وَمَلأُوا أَكْنَافَ ٱلضَّوَاحِي مِنْهُ وَٱلأَمْصَارِ، وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنَ ٱلدُّوَلِ ٱلطِّوَالِ أَوِ ٱلْقِصَارِ، وَمَنْ سَلَفَ لَهُمْ مِنَ ٱلْـمُلُوكِ وَٱلأَنْصَارِ، وَهُمَا ٱلْعَرَبُ وَٱلْبَرْبَرُ، إِذْ هُمَا ٱلْجِيلاَنِ ٱللَّذَانِ عُرِفَ بِٱلْمَغْرِبِ مَأْوَاهُمَا وَطَالَ فِيهِ عَلَى ٱلأَحْقَابِ مَثْوَاهُمَا، حَتَّى لاَ يَكَادُ يَتَصَوَّرُ فِيهِ مَا عَدَاهُمَا، وَلاَ يَعْرِفُ أَهْلُهُ مِنْ أَجْيَالِ ٱلآدَمِيِّينَ سِوَاهُمَا، فَهَذَّبْتُ مَنَاحِيَهُ تَهْذِيباً، وَقَرَّبْتُهُ لأَفْهَامِ ٱلْعُلَمَاءِ وَٱلْخَاصَّةِ تَقْرِيباً، وَسَلَكْتُ فِي تَرْتِيبِهِ وَتَبْوِيبِهِ مَسْلَكاً غَرِيباً، وَٱخْتَرَعْتُهُ مِنْ بَيْنِ ٱلْـمَنَاحِي مَذْهَباً عَجِيباً، وَطَرِيقَةً مُبْتَدَعَةً وَأُسْلُوباً، وَشَرَحْتُ فِيهِ مِنْ أَحْوَالِ ٱلْعُمْرَانِ وَٱلتَّمَدُّنِ وَمَا يَعْرِضُ فِي ٱلإِجْتِمَاعِ ٱلإِنْسَانِيِّ مِنَ ٱلْعَوَارِضِ ٱلذَّاتِيَّةِ مَا يُمَتِّعُكَ بِعِلَلِ ٱلْكَوَائِنِ وَأَسْبَابِهَا، وَيُعَرِّفُكَ كَيْفَ دَخَلَ أَهْلُ ٱلدُّوَلِ مِنْ

أَبْوَابِهَا، حَتَّى تَنْزِعَ مِنَ ٱلتَّقْلِيدِ يَدَكَ، وَتَقِفَ عَلَى أَحْوَالِ مَا قَبْلَكَ مِنَ ٱلأَيَّامِ وَٱلأَجْيَالِ وَمَا بَعْدَكَ وَرَتَّبْتُهُ عَلَى مُقَدِّمَةٍ وَثَلَاثَةِ كُتُبٍ:

ٱلْكِتَابُ ٱلأَوَّلُ فِي ٱلْعُمْرَانِ وَذِكْرِ مَا يَعْرِضُ فِيهِ مِنَ ٱلْعَوَارِضِ ٱلذَّاتِيَّةِ مِنَ ٱلْمُلْكِ وَٱلسُّلْطَانِ وَٱلْكَسْبِ وَٱلْمَعَاشِ وَٱلصَّنَائِعِ وَٱلْعُلُومِ وَمَا لِذَٰلِكَ مِنَ ٱلْعِلَلِ وَالأَسْبَابِ.

ٱلْكِتَابُ ٱلثَّانِي فِي أَخْبَارِ ٱلْعَرَبِ وَأَجْيَالِهِمْ وَدُوَلِهِمْ مُنْذُ مَبْدَإِ ٱلْخَلِيقَةِ إِلَى هٰذَا ٱلْعَهْدِ وَفِيهِ مِنَ ٱلإِلْمَاعِ بِبَعْضِ مَنْ عَاصَرَهُمْ مِنَ ٱلأُمَمِ ٱلْمَشَاهِيرِ وَدُوَلِهِمْ مِثْلِ ٱلنَّبَطِ وَٱلسِّرْيَانِيِّينَ وَٱلْفُرْسِ وَبَنِي إِسْرَائِيلَ وَٱلْقُبْطِ وَٱلْيُونَانِ وَٱلرُّومِ وَٱلتُّرْكِ وَٱلإِفْرَنْجَةِ.

ٱلْكِتَابُ ٱلثَّالِثُ فِي أَخْبَارِ ٱلْبَرْبَرِ وَمَوَالِيهِمْ مِنْ زَنَاتَةَ وَذِكْرِ أَوَّلِيَّتِهِمْ وَأَجْيَالِهِمْ وَمَا كَانَ بِدِيَارِ ٱلْمَغْرِبِ خَاصَّةً مِنَ ٱلْمُلْكِ وَٱلدُّوَلِ ثُمَّ كَانَتِ ٱلرِّحْلَةُ إِلَى ٱلْمَشْرِقِ لاجْتِنَاءِ أَنْوَارِهِ، وَقَضَاءِ ٱلْفَرْضِ وَٱلسُّنَّةِ فِي مَطَافِهِ وَمَزَارِهِ، وَٱلْوُقُوفِ عَلَى آثَارِهِ فِي دَوَاوِينِهِ وَأَسْفَارِهِ، فَزِدْتُ مَا نَقَصَ

مِنْ أَخْبَارِ مُلُوكِ ٱلْعَجَمِ بِتِلْكَ ٱلدِّيَارِ، وَدُوَلِ ٱلتُّرْكِ فِيمَا مَلَكُوهُ مِنَ ٱلأَقْطَارِ، وَأَتْبَعْتُ بِهَا مَا كَتَبْتُهُ فِي تِلْكَ ٱلأَسْطَارِ، وَأَدْرَجْتُهَا فِي ذِكْرِ ٱلْـمُعَاصِرِينَ لِتِلْكَ ٱلأَجْيَالِ مِنْ أُمَمِ ٱلنَّوَاحِي، وَمُلُوكِ ٱلأَمْصَارِ وَٱلضَّوَاحِي، سَالِكاً سَبِيلَ ٱلاِخْتِصَارِ وَالتَّلْخِيصِ، مُفْتَدِياً بِٱلْـمَرَامِ ٱلسَّهْلِ مِنَ ٱلْعَوِيصِ، دَاخِلاً مِنْ بَابِ ٱلأَسْبَابِ عَلَى ٱلْعُمُومِ إِلَى ٱلإِخْبَارِ عَلَى ٱلْخُصُوصِ فَٱسْتَوْعَبَ أَخْبَارَ ٱلْخَلِيقَةِ ٱسْتِيعَاباً، وَذَلَّلَ مِنَ ٱلْحُكْمِ ٱلنَّافِرَةِ صِعَاباً، وَأَعْطَى لِحَوَادِثِ ٱلدُّوَلِ عِلَلاً وَأَسْبَاباً، فَأَصْبَحَ لِلْحِكْمَةِ صِوَاناً، وَلِلتَّارِيخِ جِرَاباً. ص٦ ـ ٧

النص الثالث

إِعْلَمْ أَنَّ فَنَّ ٱلتَّأْرِيخِ فَنٌّ عَزِيزُ ٱلْـمَذْهَبِ جَمُّ ٱلْفَوَائِدِ شَرِيفُ ٱلْغَايَةِ إِذْ هُوَ يُوقِفُنَا عَلَى أَحْوَالِ ٱلْـمَاضِينَ مِنَ ٱلأُمَمِ فِي أَخْلَاقِهِمْ. وَٱلأَنْبِيَاءِ فِي سِيَرِهِمْ. وَٱلْـمُلُوكِ فِي دُوَلِهِمْ وَسِيَاسَتِهِمْ. حَتَّى تَتِمَّ فَائِدَةُ ٱلإِقْتِدَاءِ فِي ذَلِكَ لِمَنْ يَرُومُهُ فِي أَحْوَالِ ٱلدِّينِ وَٱلدُّنْيَا فَهُوَ مُحْتَاجٌ إِلَى مَآخِذَ

مُتَعَدِّدَةٍ وَمَعَارِفَ مُتَنَوِّعَةٍ وَحُسْنِ نَظَرٍ وَتَثَبُّتٍ يُفضِيَانِ بِصَاحِبِهِمَا إِلَى ٱلْحَقِّ وَيُنَكِّبَانِ بِهِ عَنِ ٱلْمَزِلاَّتِ وَٱلْمَغَالِطِ لأَنَّ ٱلأَخْبَارَ إِذَا ٱعْتُمِدَ فِيهَا عَلَى مُجَرَّدِ ٱلنَّقْلِ وَلَمْ تُحْكَمْ أُصُولُ ٱلْعَادَةِ وَقَوَاعِدُ ٱلسِّيَاسَةِ وَطَبِيعَةُ ٱلْعُمْرَانِ وَٱلأَحْوَالُ فِي ٱلإِجْتِمَاعِ ٱلإِنْسَانِيِّ وَلاَ قِيسَ ٱلْغَائِبُ مِنْهَا بِٱلشَّاهِدِ وَٱلْحَاضِرُ بِٱلذَّاهِبِ فَرُبَّمَا لَمْ يُؤْمَنْ فِيهَا مِنَ ٱلْعُثُورِ وَمَزَلَّةِ ٱلْقَدَمِ وَٱلْحَيدِ عَنْ جَادَّةِ ٱلصِّدْقِ وَكَثِيراً مَا وَقَعَ لِلْمُؤَرِّخِينَ وَٱلْمُفَسِّرِينَ وَأَيِمَّةِ ٱلنَّقْلِ مِنَ ٱلْمَغَالِطِ فِي ٱلْحِكَايَاتِ وَٱلْوَقَائِعِ لاِعْتِمَادِهِمْ فِيهَا عَلَى مُجَرَّدِ ٱلنَّقْلِ غَثّاً أَوْ سَمِيناً وَلَمْ يَعْرِضُوهَا عَلَى أُصُولِهَا وَلاَ قَاسُوهَا بِأَشْبَاهِهَا وَلاَ سَبَرُوهَا بِمِعْيَارِ ٱلْحِكْمَةِ وَٱلْوُقُوفِ عَلَى طَبَائِعِ ٱلْكَائِنَاتِ وَتَحْكِيمِ ٱلنَّظَرِ وَٱلْبَصِيرَةِ فِي ٱلأَخْبَارِ فَضَلُّوا عَنِ ٱلْحَقِّ وَتَاهُوا فِي بَيْدَاءِ ٱلْوَهْمِ وَٱلْغَلَطِ. ص٩ ـ ١٠

النص الرابع

يَحْتَاجُ صَاحِبُ هٰذَا ٱلْفَنِّ إِلَى ٱلْعِلْمِ بِقَوَاعِدِ ٱلسِّيَاسَةِ وَطَبَائِعِ ٱلْمَوْجُودَاتِ وَٱخْتِلاَفِ ٱلأُمَمِ وَٱلْبِقَاعِ وَٱلأَعْصَارِ

فِي ٱلسِّيَرِ وَٱلأَخْلاَق وَٱلْعَوَائِدِ وَٱلنِّحَلِ وَٱلْـمَذَاهِبِ وَسَائِرِ ٱلأَحْوَال وَٱلإِحَاطَةِ بِٱلْحَاضِرِ مِنْ ذٰلِكَ وَمُمَاثَلَةِ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ ٱلْغَائِبِ مِنَ ٱلْوِفَاق أَوْ بَوْن مَا بَيْنَهُمَا مِنَ ٱلْخِلاَفِ وَتَعْلِيلِ ٱلْـمُتَّفِقِ مِنْهَا وَٱلْـمُخْتَلِفِ وَٱلْقِيَامِ عَلَى أُصُولِ ٱلدُّوَلِ وَٱلْمِلَلِ وَمَبَادِىءِ ظُهُورِهَا وَأَسْبَاب حُدُوثِهَا وَدَوَاعِي كَوْنِهَا وَأَحْوَالِ ٱلْقَائِمِينَ بِهَا وَأَخْبَارِهِمْ حَتَّى يَكُونَ مُسْتَوْعِباً لأَسْبَابِ كُلِّ خَبَرِهِ وَحِينَئِذٍ يَعْرِضُ خَبَرَ ٱلْـمَنْقُولِ عَلَى مَا عِنْدَهُ مِنَ ٱلْقَوَاعِدِ وَٱلأُصُول فَإِنْ وَافَقَهَا وَجَرَى عَلَى مُقْتَضَاهَا كَانَ صَحِيحاً وَإِلاَّ زَيَّفَهُ وَٱسْتَغْنَى عَنْهُ. ص٢٨

النص الخامس

حَقِيقَةُ ٱلتَّأْرِيخِ أَنَّهُ خَبَرٌ عَنِ ٱلاجْتِمَاعِ ٱلإِنْسَانِيِّ ٱلَّذِي هُوَ عُمْرَانُ ٱلْعَالَم وَمَا يَعْرِضُ لِطَبِيعَةِ ذٰلِكَ ٱلْعُمْرَان مِنَ ٱلأَحْوَال مِثْلِ ٱلتَّوَحُّش وَٱلتَّأَنُّس وَٱلْعَصَبِيَّاتِ وَأَصْنَاف ٱلتَّغَلُّبَاتِ لِلْبَشَرِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ وَمَا يَنْشَأُ عَنْ ذٰلِكَ مِنَ ٱلْـمُلْكِ وَٱلدُّوَل وَمَرَاتِبِهَا وَمَا يَنْتَحِلُهُ ٱلْبَشَرُ بِأَعْمَالِهِمْ وَمَسَاعِيهِمْ مِنَ ٱلْكَسْبِ وَٱلْـمَعَاش وَٱلْعُلُوم وَالصَّنَائِعِ

وَسَائِرِ مَا يَحْدُثُ مِنْ ذٰلِكَ ٱلْعُمْرَانِ بِطَبِيعَتِهِ مِنَ ٱلأَحْوَالِ .
ص ٣٥

النص السادس

وَمِنَ ٱلأَسْبَابِ ٱلْمُقْتَضِيَةِ لَهُ (أي للكذب في الخبر) أَيْضاً وَهِيَ سَابِقَةٌ عَلَى جَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ ٱلْجَهْلُ بِطَبَائِعِ ٱلأَحْوَالِ فِي ٱلْعُمْرَانِ فَإِنَّ كُلَّ حَادِثٍ مِنَ ٱلْحَوَادِثِ ذَاتاً كَانَ أَوْ فِعْلاً لاَ بُدَّ لَهُ مِنْ ٱلسَّامِعُ عَارِفاً بِطَبَائِعِ ٱلْحَوَادِثِ وَٱلأَحْوَالِ فِي ٱلْوُجُودِ وَمُقْتَضَيَاتِهَا أَعَانَهُ ذٰلِكَ فِي تَمْحِيصِ ٱلْخَبَرِ عَلَى تَمْيِيزِ ٱلصِّدْقِ مِنَ ٱلْكَذِبِ وَهٰذَا أَبْلَغُ فِي ٱلتَّمْحِيصِ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ يَعْرِضُ وَكَثِيراً مَا يَعْرِضُ لِلسَّامِعِينَ قَبُولُ ٱلأَخْبَارِ ٱلْمُسْتَحِيلَةِ وَيَنْقُلُونَهَا وَتُؤْثَرُ عَنْهُمْ كَمَا نَقَلَهُ ٱلْمَسْعُودِيُّ فِي حَدِيثِ مَدِينَةِ ٱلنُّحَاسِ وَأَنَّهَا مَدِينَةٌ كُلُّ بِنَائِهَا نُحَاسٌ بِصَحْرَاءِ سِجِلْمَاسَةَ ظَفِرَ بِهَا مُوسَى بْنُ نُصَيْرٍ فِي غَزْوَتِهِ إِلَى ٱلْمَغْرِبِ وَأَنَّهَا مُغْلَقَةُ ٱلأَبْوَابِ وَأَنَّ ٱلصَّاعِدَ إِلَيْهَا مِنْ أَسْوَارِهَا إِذَا أَشْرَفَ عَلَى ٱلْحَائِطِ صَفَّقَ وَرَمَى بِنَفْسِهِ فَلاَ

يَرْجِعُ آخِرَ ٱلدَّهْرِ فِي حَدِيثٍ مُسْتَحِيلٍ عَادَةً مِنْ خُرَافَاتِ ٱلْقُصَّاصِ وَصَحْرَاءُ سِجِلْمَاسَةَ قَدْ نَفَضَهَا ٱلرُّكَّابُ وَٱلأَدِلاَّءُ وَلَمْ يَقِفُوا لِهَـــذِهِ ٱلْـمَدِينَةِ عَلَى خَبَرٍ ثُمَّ إِنَّ هٰذِهِ ٱلأَحْوَالُ ٱلَّتِي ذَكَرُوا عَنْهَـا كُلُّهَـا مُسْتَحِيـلٌ عَـادَةً مُنَـافٍ لِلأُمُـورِ ٱلطَّبِيعِيَّةِ فِي بِنَاءِ ٱلْـمُدُنِ وَٱخْتِطَاطِهَا وَأَنَّ ٱلْـمَعَادِنَ غَايَةُ ٱلْـمَوْجُودِ مِنْهَا أَنْ يُصْرَفَ فِي ٱلآنِيَةِ وَالْخُرْثَى[1] وَأَمَّا تَشْيِيدُ مَدِينَةٍ مِنْهَا فَكَمَا تَرَاهُ مِنَ ٱلاسْتِحَالَةِ وَٱلْبُعْدِ وَأَمْثَالُ ذَلِكَ كَثِيرَةٌ وَتَمْحِيصُهُ إِنَّمَا هُوَ بِمَعْرِفَةِ طَبَائِعِ ٱلْعُمْرَانِ وَهُوَ أَحْسَنُ ٱلْوُجُوهِ وَأَوْثَقُهَا فِي تَمْحِيصِ ٱلأَخْبَارِ وَتَمْيِيزِ صِدْقِهَا مِنْ كَذِبِهَا وَهُوَ سَابِقٌ عَلَى ٱلتَّمْحِيصِ بِتَعْدِيلِ ٱلرُّوَاةِ وَلاَ يُرْجَعُ إِلَى تَعْدِيلِ ٱلرُّوَاةِ حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّ ذٰلِكَ ٱلْخَبَرَ فِي نَفْسِهِ مُمْكِنٌ أَوْ مُمْتَنِعٌ وَأَمَّا إِذَا كَانَ مُسْتَحِيلاً فَلاَ فَائِدَةَ لِلنَّظَرِ فِي ٱلتَّعْدِيلِ وَٱلتَّجْرِيحِ وَلَقَدْ عَدَّ أَهْلُ ٱلنَّظَرِ مِنَ ٱلْـمَطَاعِنِ فِي ٱلْخَبَرِ ٱسْتِحَالَةَ مَدْلُولِ ٱللَّفْظِ وَتَأْوِيلَهُ بِمَا لاَ يَقْبَلُهُ ٱلعَقْلُ وَإِنَّمَا كَانَ ٱلتَّعْدِيلُ وَٱلتَّجْرِيحُ هُوَ ٱلْـمُعْتَبَرُ

(١) الخرثى، بالضم، أثاث البيت.

فِي صِحَّةِ ٱلأَخْبَارِ ٱلشَّرْعِيَّةِ لأَنَّ مُعْظَمَهَا تَكَالِيفُ إِنْشَائِيَّةٌ أَوْجَبَ ٱلشَّارِعُ ٱلْعَمَلَ بِهَا حَتَّى حَصَلَ ٱلظَّنُّ بِصِدْقِهَا وَسَبِيلُ صِحَّةِ ٱلظَّنِّ ٱلثِّقَةُ بِٱلرُّوَاةِ بِٱلْعَدَالَةِ وَٱلضَّبْطِ. وَأَمَّا ٱلأَخْبَارُ عَنِ ٱلْوَاقِعَاتِ فَلاَ بُدَّ فِي صِدْقِهَا وَصِحَّتِهَا مِنِ ٱعْتِبَارِ ٱلْـمُطَابَقَةِ فَلِذٰلِكَ وَجَبَ أَنْ يُنْظَرَ فِي إِمْكَانِ وُقُوعِهِ وَصَارَ فِيهَا ذٰلِكَ أَهَمَّ مِنَ ٱلتَّعْدِيلِ وَمُقَدَّماً عَلَيْهِ إِذْ فَائِدَةُ ٱلإِنْشَاءِ مُقْتَبَسَةٌ مِنْهُ فَقَطْ وَفَائِدَةُ ٱلْخَبَرِ مِنْهُ وَمِنَ ٱلْخَارِجِ بِٱلْـمُطَابَقَةِ وَإِذَا كَانَ ذٰلِكَ فَٱلْقَانُونُ فِي تَمْيِيزِ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلْبَاطِلِ فِي ٱلأَخْبَارِ بِٱلإِمْكَانِ وَٱلإِسْتِحَالَةِ أَنْ نَنْظُرَ فِي ٱلاجْتِمَاعِ ٱلْبَشَرِيِّ ٱلَّذِي هُوَ ٱلْعُمْرَانُ وَنُمَيِّزَ مَا يَلْحَقُهُ مِنَ ٱلأَحْوَالِ لِذَاتِهِ وَبِمُقْتَضَى طَبْعِهِ وَمَا يَكُونُ عَارِضاً لاَ يُعْتَدُّ بِهِ وَمَا لاَ يُمْكِنُ أَنْ يَعْرِضَ لَهُ وَإِذَا فَعَلْنَا ذٰلِكَ كَانَ ذٰلِكَ لَنَا قَانُوناً فِي تَمْيِيزِ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلْبَاطِلِ فِي ٱلأَخْبَارِ وَٱلصِّدْقِ مِنَ ٱلْكَذِبِ بِوَجْهٍ بُرْهَانِيٍّ لاَ مَدْخَلَ لِلشَّكِّ فِيهِ وَحِينَئِذٍ فَإِذَا سَمِعْنَا عَنْ شَيْءٍ مِنَ ٱلأَحْوَالِ ٱلْوَاقِعَةِ فِي ٱلْعُمْرَانِ عَلِمْنَا مَا نَحْكُمُ بِقَبُولِهِ مِمَّا نَحْكُمُ بِتَزْيِيفِهِ وَكَانَ ذٰلِكَ لَنَا مِعْيَاراً صَحِيحاً يَتَحَرَّى بِهِ ٱلْـمُؤَرِّخُونَ طَرِيقَ ٱلصِّدْقِ وَٱلصَّوَابِ فِيمَا

يَنْقُلُونَهُ وَهَذا هُوَ غَرَضُ هٰذَا ٱلْكِتَابِ ٱلأَوَّلِ مِنْ تَأْلِيفِنَا....

ص ٣٥ ـ ٣٨

النص السابع

كَأَنَّ هٰذَا عِلْمٌ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ فَإِنَّهُ ذُو مَوضُوعٍ وَهُوَ ٱلْعُمْرَانُ ٱلْبَشَرِيُّ وَٱلاِجْتِمَاعُ ٱلإِنْسَانِيُّ وَذَو مَسَائِلَ وَهِيَ بَيَان مَا يَلْحَقُهُ مِنَ ٱلْعَوَارِضِ وَٱلأَحْوَال لِذَاتِهِ وَاحِدَةً بَعْدَ أُخْرَى وَهَذَا شَأْنُ كُلِّ عِلْمٍ مِنَ ٱلْعُلُومِ وَضْعِيّاً كَانَ أَوْ عَقْلِيّاً. وَٱعْلَمْ أَنَّ ٱلْكَلاَمَ فِي هٰذَا ٱلْغَرَضِ مُسْتَحْدَثُ ٱلصَّنْعَةِ غَرِيبُ ٱلنَّزْعَةِ عَزِيزُ ٱلْفَائِدَةِ أَعْثَرَ عَلَيْهِ ٱلْبَحْثُ وَأَدَّى إِلَيْهِ ٱلْغَوْصُ وَلَيْسَ مِنْ عِلْمِ ٱلْخِطَابَةِ إِنَّمَا هُوَ ٱلأَقْوَالُ ٱلْمُقْنِعَةُ ٱلنَّافِعَةُ فِي ٱسْتِمَالَةِ ٱلْجُمْهُورِ إِلَى رَأْيٍ أَوْ صَدِّهِمْ عَنْهُ وَلاَ هُوَ أَيْضاً مِنْ عِلْمِ ٱلسِّيَاسَةِ ٱلْمَدَنِيَّةِ إِذْ ٱلسِّيَاسَةُ ٱلْمَدَنِيَّةُ هِيَ تَدْبِيرُ ٱلْمَنْزِلِ أَو ٱلْمَدِينَةِ بِمَا يَجِبُ بِمُقْتَضَى ٱلأَخْلاَقِ وَٱلْحِكْمَةِ لِيُحْمَلَ ٱلْجَمْهُورُ عَلَى مِنْهَاجٍ يَكُونُ فِيهِ حِفْظُ ٱلنَّوْعِ وَبَقَاؤُهُ فَقَدْ خَالَفَ مَوْضُوعُهُ مَوْضُوعَ هَذَيْنِ ٱلْفَنَّيْنِ ٱللَّذَيْنِ رُبَّمَا يُشَابِهَانِهِ وَكَأَنَّهُ عِلْمٌ مُسْتَنْبَطُ

ٱلنَّشْأَةِ وَلَعَمْرِي لَمْ أَقِفْ عَلَى ٱلْكَلَامِ فِي مَنْحَاهُ لِأَحَدٍ مِنَ ٱلْخَلِيقَةِ مَا أَدْرِي أَلِغَفْلَتِهِمْ عَنْ ذٰلِكَ وَلَيْسَ الظَّنُّ بِهِمْ أَوْ لَعَلَّهُمْ كَتَبُوا فِي هٰذَا ٱلْغَرَضِ وَٱسْتَوْفَوْهُ وَلَمْ يَصِلْ إِلَيْنَا فَٱلْعُلُومُ كَثِيرَةٌ وَٱلْحُكَمَاءُ فِي أُمَمِ ٱلنَّوْعِ ٱلإِنْسَانِيِّ مُتَعَدِّدُونَ وَمَا لَمْ يَصِلْ إِلَيْنَا مِنَ ٱلْعُلُومِ أَكْثَرُ مِمَّا وَصَلَ فَأَيْنَ عُلُومُ ٱلْفُرْسِ ٱلَّتِي أَمَرَ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ بِمَحْوِهَا عِنْدَ ٱلْفَتْحِ وَأَيْنَ عُلُومُ ٱلْكِلْدَانِيِّينَ وَٱلسِّرْيَانِيِّينَ وَأَهْلِ بَابِلَ وَمَا ظَهَرَ عَلَيْهِمْ مِنْ آثَارِهَا وَنَتَائِجِهَا وَأَيْنَ عُلُومُ ٱلْقُبْطِ وَمَنْ قَبْلَهُمْ وَإِنَّمَا وَصَلَ إِلَيْنَا عُلُومُ أُمَّةٍ وَاحِدَةٍ وَهُمْ يُونَانٌ خَاصَّةً لِكَلَفِ ٱلْمَأْمُونِ بِإِخْرَاجِهَا مِنْ لُغَتِهِمْ وَٱقْتِدَارِهِ عَلَى ذٰلِكَ بِكَثْرَةِ ٱلْمُتَرْجِمِينَ وَبَذْلِ ٱلأَمْوَالِ فِيهَا وَلَمْ نَقِفْ عَلَى شَيْءٍ مِنْ عُلُومِ غَيْرِهِمْ وَإِذَا كَانَتْ كُلُّ حَقِيقَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ طَبِيعِيَّةٍ يَصْلُحُ أَنْ يُبْحَثَ عَمَّا يَعْرِضُ لَهَا مِنَ ٱلْعَوَارِضِ لِذَاتِهَا وَجَبَ أَنْ يَكُونَ بِٱعْتِبَارِ كُلِّ مَفْهُومٍ وَحَقِيقَةٍ عِلْمٌ مِنَ ٱلْعُلُومِ يَخُصُّهُ لَكِنَّ ٱلْحُكَمَاءَ لَعَلَّهُمْ إِنَّمَا لَاحَظُوا فِي ذَلِكَ ٱلْعِنَايَةَ بِالثَّمَرَاتِ وَهَذا إِنَّمَا ثَمَرَتُهُ فِي ٱلأَخْبَارِ فَقَطْ كَمَا رَأَيْتَ وَإِنْ كَانَتْ مَسَائِلُهُ فِي ذَاتِهَا وَفِي ٱخْتِصَاصِهَا شَرِيفَةً لَكِنَّ ثَمَرَتَهُ

تَصْحِيحُ ٱلأَخْبَارِ وَهِيَ ضَعِيفَةٌ فَلِهَذَا هَجَرُوهُ وَاللهُ أَعْلَمُ وَمَا أُوتِيتُم مِنَ ٱلْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً. وَهَذَا ٱلْفَنُّ ٱلَّذِي لاَحَ لَنَا ٱلنَّظَرُ فِيهِ نَجِدُ مِنْهُ مَسَائِلَ تَجْرِي بِٱلْعَرَضِ لأَهْلِ ٱلْعُلُومِ فِي بَرَاهِينِ عُلُومِهِمْ وَهِيَ مِنْ جِنْسِ مَسَائِلِهِ بِٱلْمَوْضُوعِ وَٱلطَّلَبِ مِثْلَ مَا يَذْكُرُهُ ٱلْحُكَمَاءُ وَٱلْعُلَمَاءُ فِي إِثْبَاتِ ٱلنُّبُوَّةِ مِنْ أَنَّ ٱلْبَشَرَ مُتَعَاوِنُونَ فِي وُجُودِهِمْ فَيَحْتَاجُونَ فِيهِ إِلَى ٱلْحَاكِمِ وَٱلْوَازِعِ وَمِثْلَ مَا يُذْكَرُ فِي أُصُولِ ٱلْفِقْهِ فِي بَابِ إِثْبَاتِ ٱللُّغَاتِ أَنَّ ٱلنَّاسَ مُحْتَاجُونَ إِلَى ٱلْعِبَارَةِ عَنِ ٱلْمَقَاصِدِ بِطَبِيعَةِ ٱلتَّعَاوُنِ وَٱلاِجْتِمَاعِ وَتِبْيَانُ ٱلْعِبَارَاتِ أَخَفُّ وَمِثْلَ مَا يَذْكُرُهُ ٱلْفُقَهَاءُ فِي تَعْلِيلِ ٱلأَحْكَامِ ٱلشَّرْعِيَّةِ بِٱلْمَقَاصِدِ فِي أَنَّ ٱلزِّنَا لِلأَنْسَابِ مُفْسِدٌ لِلنَّوْعِ وَأَنَّ ٱلْقَتْلَ أَيْضاً مُفْسِدٌ لِلنَّوْعِ وَأَنَّ ٱلظُّلْمَ مُؤْذِنٌ بِخَرَابِ ٱلْعُمْرَانِ ٱلْمُفْضِي لِفَسَادِ ٱلنَّوْعِ وَغَيْرَ ذٰلِكَ مِنْ سَائِرِ ٱلْمَقَاصِدِ ٱلشَّرْعِيَّةِ فِي الأَحْكَامِ فَإِنَّهَا كُلُّهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى ٱلْمُحَافَظَةِ عَلَى ٱلْعُمْرَانِ فَكَانَ لَهَا ٱلنَّظَرُ فِيمَا يَعْرِضُ لَهُ وَهُوَ ظَاهِرٌ مِنْ كَلاَمِنَا هٰذَا فِي هٰذِهِ ٱلْمَسَائِلِ ٱلْمُمَثَّلَةِ وَكَذَلِكَ أَيْضاً يَقَعُ إِلَيْنَا ٱلْقَلِيلُ مِنْ مَسَائِلِهِ فِي كَلِمَاتٍ مُتَفَرِّقَةٍ لِحُكَمَاءِ ٱلْخَلِيقَةِ

خلدون فيه بين ما هو التاريخ ـ أو قل **التأريخ** ـ في ظاهره، وما هو في باطنه، أي في حقيقته الفعلية. إنه، في الظاهر، **أخبار**، بينما هو، في باطنه، **علم بكيفيّات الوقائع**. وربما وجب القول إن عليه أن يكون كذلك، لأنه ليس بعد كما يجب عليه أن يكون: عِلْماً سيبنيه ابن خلدون في بنائه موضوعه ونظريته. وبالانتقال من صعيد الظاهر إلى صعيد الباطن، ينتقل الكلام من الأخبار إلى الوقائع، فيتغير موضوع التاريخ نفسه. بين الخبر والواقع ـ أو الواقعة ـ اختلاف هو القائم بين الظاهر والباطن، وبين الحدث وما يتحكّم بالحدث، بين التاريخ في مفهومه السردي ما قبل العلمي والتاريخ في مفهومه العلمي. والقضية ليست قضية اختلاف لفظي بين كلمة «أخبار» وكلمة «الوقائع». إنها قضية معرفية أساسية لها علاقة بتحديد المفهوم العلمي للتاريخ. فالخبر ـ من حيث هو مادة المعرفة التاريخية ـ يسمح بالسرد، بل يفرضه فتستحيل به الممارسة التاريخية **إخباراً** هو نقلٌ للأحداث يتتبع تتابعها دون تفسير. أما **الواقع** فهو، كمادة للمعرفة التاريخية، لا يسمح بالسرد لأنه، في بنيته المعقدة، ليس **حدثاً**، بل **علاقة**، أو مجموعة مترابطة من العلاقات هي التي،

في تحرّكها، تولّد الأحداث. ففي الممارسة التاريخية العلمية، لا بدّ إذن من الذهاب في الأحداث إلى أصولها، أو أسبابها التي هي هي تلك **العلاقات** بالذات. معنى هذا أن المؤرخ لا يلتقط موضوعه بعين تجريبية، أو يجده جاهزاً في حقل التجربة المباشرة، لأن موضوعه ليس الحدث، بل هو ذلك الواقع الذي يحمل الحدث ويجعله ممكناً، قابلاً للفهم، أي للتفسير، أو للتعليل. المؤرخ هو الذي يبني موضوع علمه في عملية فكرية يذهب فيها من الحدث إلى الواقع. والواقع هذا هو الذي، في ظاهره الحدثي، يختفي عن العين التجريبية، لا تستكشفه إلاّ عينٌ مفهومية تنتجه كموضوع علم.

الواقع التاريخي الذي يشتغل عليه المؤرخ ويعالجه في ممارسته العلمية ليس الحدث في صيرورته المعرفية خبراً، بل هو ـ إن جاز التعبير ـ هذا **الكلّ** من الأحداث الاجتماعية التي تترابط في **واقعة** تاريخية تظهر في شكل **حدث**: كنكبة البرامكة مثلاً، أو نشأة الدولة، أو ثورة الزنج الخ... لا بدّ، إذن، من إخضاع هذا الحدث، في الممارسة التاريخية، لمعالجة علمية تعيده إلى وضعه الفعلي في شبكة العلاقات التي يترابط فيها مع غيره من الأحداث في واقعة تاريخية. بهذه المعالجة،

لَكِنَّهُمْ لَـمْ يَسْتَوْفُوهُ....

... وَفِي ٱلْكِتَابِ ٱلْـمَنْسُوبِ لأَرِسْطُـو فِـي ٱلسِّيَـاسَـةِ ٱلْـمُتَدَاوَلِ بَيْنَ ٱلنَّاسِ جُزْءٌ صَالِحٌ مِنْهُ إِلاَّ أَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَوْفٍ وَلاَ مُعْطَى حَقَّهُ مِنَ ٱلْبَرَاهِينِ وَمُخْتَلِطٌ بِغَيْرِهِ...

...وَكَذٰلِكَ تَجِدُ فِي كَلاَمِ ٱبْنِ ٱلْـمُقَفَّعِ وَمَا يُسْتَطْرَدُ فِي رَسَائِلِهِ مِنْ ذِكْرِ ٱلسِّيَاسَاتِ ٱلْكَثِيرَ مِنْ مَسَائِلِ كِتَابِنَا هٰذَا غَيْرَ مُبَرْهَنَةٍ كَمَا بَرْهَنَّاهُ إِنَّمَا يُجْلِيهَا فِي ٱلذِّكْرِ عَلَى مَنْحَى ٱلْخِطَابَةِ فِي أُسْلُوبِ ٱلتَّرَسُّلِ وَبَلاَغَةِ ٱلْكَلاَمِ وَكَذَلِكَ حَوَّمَ ٱلْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ ٱلطَّـرْطُـوشِـيُّ فِـي كِتَـابِ سِـرَاجِ ٱلْـمُلُوكِ وَبَوَّبَهُ عَلَى أَبْوَابٍ تَقْرُبُ مِنْ أَبْوَابِ كِتَابِنَا هٰذَا وَمَسَائِلِهِ لٰكِنَّهُ لَمْ يُصَادِفْ فِيهِ ٱلرَّمْيَةَ وَلاَ أَصَابَ ٱلشَّاكِلَةَ وَلاَ ٱسْتَوْفَى ٱلْـمَسَائِلَ وَلاَ أَوْضَحَ ٱلأَدِلَّةَ إِنَّمَا يُبَوِّبُ ٱلْبَابَ لِلْمَسْأَلَةِ ثُمَّ يَسْتَكْثِرُ مِنَ ٱلأَحَادِيثِ وَٱلآثَارِ وَيَنْقُلُ كَلِمَاتٍ مُتَفَرِّقَةً لِحُكَمَاءِ ٱلْفُرْسِ مِثْـلَ بَـزَرْجَمْهَـرَ وَٱلْـمَـوْبَـذَانِ وَحُكَمَاءِ ٱلْهِنْدِ وَٱلْـمَأْثُورِ عَنْ دَانِيَالَ وَهِرْمِسَ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَكَابِرِ ٱلْخَلِيقَةِ وَلاَ يَكْشِفُ عَنِ ٱلتَّحْقِيقِ قِنَاعاً وَلاَ يَرْفَعُ بِٱلْبَرَاهِينِ ٱلطَّبِيعِيَّةِ حِجَاباً إِنَّمَا هُوَ نَقْلٌ وَتَرْكِيبٌ شَبِيهٌ

بِٱلْـمَوَاعِظِ وَكَأَنَّهُ حَوَّمَ عَلَى ٱلْغَرَضِ وَلَمْ يُصَادِفْهُ وَلاَ تَحَقَّقَ قَصْدَهُ وَلاَ ٱسْتَوْفَى مَسَائِلَهُ وَنَحْنُ أَلْهَمَنَا ٱللهُ إِلَى ذٰلِكَ إِلْهَاماً وَأَعْثَرَنَا عَلَى عِلْمٍ جَعَلْنَا بَيْنَ نُكْرَةَ وَجُهَيْنَةَ خَبَرَهُ فَإِنْ كُنْتُ قَدِ ٱسْتَوْفَيْتُ مَسَائِلَهُ وَمَيَّزْتُ عَنْ سَائِرِ ٱلصَّنَائِعِ أَنْظَارَهُ وَأَنْحَاءَهُ فَتَوْفِيقٌ مِنَ ٱللهِ وَهِدَايَةٌ وَإِنْ فَاتَنِي شَيْءٌ فِي إِحْصَائِهِ وَٱشْتَبَهْتُ بِغَيْرِهِ فَلِلنَّاظِرِ ٱلْـمُحَقِّقِ إِصْلاَحُهُ وَلِيَ ٱلْفَضْلُ لأَنِّي نَهَجْتُ لَهُ ٱلسَّبِيلَ وَأَوْضَحْتُ لَهُ ٱلطَّرِيقَ....

ص ٣٨ ـ ٤٠

النص الثامن

نُبَيِّنُ فِي هٰذَا ٱلْكِتَابِ مَا يَعْرِضُ لِلْبَشَرِ فِي ٱجْتِمَاعِهِمْ مِنْ أَحْوَالِ ٱلْعُمْرَانِ فِي ٱلْـمُلْكِ وَٱلْكَسْبِ وَٱلْعُلُومِ وَٱلصَّنَائِعِ بِوُجُوهٍ بُرْهَانِيَّةٍ يَتَّضِحُ بِهَا ٱلتَّحْقِيقُ فِي مَعَارِفِ ٱلْخَاصَّةِ وَٱلْعَامَّةِ وَتَنْدَفِعُ بِهَا ٱلأَوْهَامُ وَتُرْفَعُ ٱلشُّكُوكُ. وَنَقُولُ لَمَّا كَانَ ٱلإِنْسَانُ مُتَمَيِّزاً عَنْ سَائِرِ ٱلْحَيَوَانَاتِ بِخَوَاصَّ ٱخْتُصَّ بِهَا فَمِنْهَا ٱلْعُلُومُ وَٱلصَّنَائِعُ ٱلَّتِي هِيَ نَتِيجَةُ ٱلْفِكْرِ ٱلَّذِي تَمَيَّزَ بِهِ عَنِ ٱلْحَيَوَانَاتِ وَشُرِّفَ بِوَصْفِهِ عَلَى ٱلْـمَخْلُوقَاتِ وَمِنْهَا ٱلْحَاجَةُ إِلَى ٱلْحَكَمِ ٱلْوَازِعِ وَٱلسُّلْطَانِ

لْقَاهِرِ إِذْ لاَ يُمْكِنُ وُجُودُهُ دُونَ ذٰلِكَ مِنْ بَيْنِ ٱلْحَيَوَانَاتِ كُلِّهَا إِلاَّ مَا يُقَالُ عَنِ ٱلنَّحْلِ وَٱلْجَرَادِ وَهذِهِ وَإِنْ كَانَ لَهَا مِثْلُ ذٰلِكَ فَبِطَرِيقٍ إِلْهَامِيٍّ لاَ بِفِكْرٍ وَرَوِيَّةٍ وَمِنْهَا ٱلسَّعْيُ فِي ٱلْـمَعَاشِ وَٱلاِعْتِمَالُ فِي تَحْصِيلِهِ مِنْ وُجُوهِهِ وَٱكْتِسَابِ أَسْبَابِهِ لِمَا جَعَلَ ٱللهُ فِيهِ مِنَ ٱلاِفْتِقَارِ إِلَى ٱلْغِذَاءِ فِي حَيَاتِهِ وَبَقَائِهِ وَهَدَاهُ إِلَى ٱلْتِمَاسِهِ وَطَلَبِهِ قَالَ تَعَالَى أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى وَمِنْهَا ٱلْعُمْرَانُ وَهُوَ ٱلتَّسَاكُنُ وَٱلتَّنَازُلُ فِي مِصْرٍ أَوْ حِلَّةٍ لِلأُنْسِ بِٱلْعَشِيرِ وَٱقْتِضَاءِ ٱلْحَاجَاتِ لِمَا فِي طِبَاعِهِمْ مِنَ ٱلتَّعَاوُنِ عَلَى ٱلْـمَعَاشِ كَمَا نُبَيِّنُهُ وَمِنْ هَذَا ٱلْعُمْرَانِ مَا يَكُونُ بَدَوِيّاً وَهُوَ ٱلَّذِي يَكُونُ فِي ٱلضَّوَاحِي وَفِي ٱلْجِبَالِ وَفِي ٱلْحِلَلِ ٱلْـمُنْتَجِعَةِ فِي ٱلْقِفَارِ وَأَطْرَافِ ٱلرِّمَالِ وَمِنْهُ مَا يَكُونُ حَضَرِيّاً وَهُوَ ٱلَّذِي بِٱلأَمْصَارِ وَٱلْقُرَى وَٱلْـمُدُنِ وَٱلْـمَدَرِ لِلاِعْتِصَامِ بِهَا وَٱلتَّحَصُّنِ بِجُدْرَانِهَا وَلَهُ فِي كُلِّ هٰذِهِ ٱلأَحْوَالِ أُمُورٌ تَعْرِضُ مِنْ حَيْثُ ٱلاِجْتِمَاعِ عُرُوضاً ذَاتِيّاً لَهُ فَلاَ جَرَمَ ٱنْحَصَرَ ٱلْكَلاَمُ فِي هَذَا ٱلْكِتَابِ فِي سِتَّةِ أَبْوَابٍ. ٱلأَوَّلُ فِي ٱلْعُمْرَانِ ٱلْبَشَرِيِّ عَلَى ٱلْجُمْلَةِ وَأَصْنَافِهِ وَقِسْطِهِ مِنَ ٱلأَرْضِ. وَٱلثَّانِي فِي ٱلْعُمْرَانِ

ٱلْبَدَوِيِّ وَذِكْرِ ٱلْقَبَائِلِ وَٱلأُمَمِ ٱلْوَحْشِيَّةِ. وَٱلثَّالِثِ فِي ٱلدُّوَلِ وَٱلْخِلاَفَةِ وَٱلْمُلْكِ وَذِكْرِ ٱلْمَرَاتِبِ ٱلسُّلْطَانِيَّةِ. وَٱلرَّابِعِ فِي ٱلْعُمْرانِ ٱلْحَضَرِيِّ وَٱلْبُلْدَانِ وَٱلأَمْصَارِ. وَٱلْخَامِسِ فِي ٱلصَّنَائِعِ وَٱلْمَعَاشِ وَٱلْكَسْبِ وَوُجُوهِهِ. وَٱلسَّادِسِ فِي ٱلْعُلُومِ وَٱكْتِسَابِهَا وَتَعَلُّمِهَا. وَقَدْ قَدَّمْتُ ٱلْعُمْرَانَ ٱلْبَدَوِيَّ لأَنَّهُ سَابِقٌ عَلَى جَمِيعِها كَمَا نُبَيِّنُ لَكَ بَعْدُ وَكَذَا تَقْدِيمُ ٱلْمَلِكِ عَلَى ٱلْبُلْدَانِ وَٱلأَمْصَارِ وَأَمَّا تَقْدِيمُ ٱلْمَعَاشِ فَلأَنَّ ٱلْمَعَاشَ ضَرُورِيٌّ طَبِيعِيٌّ وَتَعَلُّمُ ٱلْعِلْمِ كَمَالِيٌّ أَوْ حَاجِيٌّ وَٱلطَّبِيعِيُّ أَقْدَمُ مِنَ ٱلْكَمَالِيِّ وَجَعَلْتُ ٱلصَّنَائِعَ مَعَ ٱلْكَسْبِ لأَنَّهَا مِنْهُ بِبَعْضِ ٱلْوُجُوهِ وَمِنْ حَيْثُ ٱلْعُمْرَانُ كَمَا نُبَيِّنُ لَكَ بَعْدُ وَٱللهُ ٱلْمُوَفِّقُ لِلصَّوَابِ وَٱلْمُعِينُ عَلَيْهِ. ص ٤٠ ـ ٤١

H.B

فهرس

مقدمة ٥

١ ـ في موضوع «المقدمة» ٧

٢ ـ التاريخ بين مفهومين ١١

٣ ـ في السببية التاريخية ٢١

٤ ـ في موضوع التاريخ ٢٧

٥ ـ في علمية الفكر الخلدوني ٣٣

٦ ـ القفزة العلمية للفكر الخلدوني
في حقل الفكر الاجتماعي ٤٥

٧ ـ القفزة العلمية للفكر الخلدوني في حقل الفكر التاريخي ٦٧

٨ ـ تحليل مثال ٨٧

٩ ـ مقاييس النقد الإجتماعي ١٠١

الخاتمة ١٠٩

ملحق ١٢٧

النص الأول ١٢٧

النص الثاني ١٢٩

النص الثالث ١٣١

النص الرابع ١٣٢

النص الخامس ١٣٣

النص السادس ١٣٤

النص السابع ١٣٧

النص الثامن ١٤١

• ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن، في أنه حرّر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني، بأن اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادي فأحلّ ضرورة العمران محل الله - أو ما يشبهه - في تفسير الظاهرات جميعاً، فاستبدل التأويل بالتفسير، فكان التفسير، بالضرورة، مادياً، وكان علمياً من حيث هو مادي، دون أن يعني هذا رفضاً للدين، أو الشرع، ومبادئه. فالشرع شيء، والتاريخ - أو العمران - شيء آخر، وليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا. ولئن دخل الشرع، أو الدين، في حقل العمران، أو التاريخ - كما هو واقع الأمر في «المقدمة» -، فكأمر عمراني، أو تاريخي، مادي، لا كأمر غيبي أو إلهي. ويُنظر فيه، حينئذ، بعين العمران وقوانينه، لا بعين الدين ومبادئه، أو بعين الشرع وأحكامه. فلمسائل الشرع منطقها، ولمسائل العمران والتاريخ منطقها. ولا يصحّ، في المعرفة، الخلط بين المنطقين.